Identitas Kesalehan dalam Al-Qur'an

Interpretasi Dogmatis-Fenomenologis

MOHAMMAD SUBHAN ZAMZAMI

IAIN MADURA

IDENTITAS KESALEHAN DALAM AL-QUR'AN:
Interpretasi Dogmatis-Fenomenologis

Mohammad Subhan Zamzami

Penerbit:
Iainmadura press

Identitas Kesalehan dalam Al-Qur'an:

Interpretasi Dogmatis-Fenomenologis

Penyusun:
Mohammad Subhan Zamzami

Penerbit:
iainmadura press
Jl. Panglegur Km. 04 Pamekasan
Email: iainmadurapress@gmail.com
Alamat Penerbit: Jl. Panglegur Km. 04
Gd. Multicenter Lt. 1 IAIN Madura

ISBN:

Indonesian Library Cataloguing in Publication Data
A catalogue record for this book is available from the Perpusnas RI

Cetakan 1, Tahun 2020
iv + 72 hlm, 14,8 x 21 cm

Hak Cipta ada pada penyusun

Dilarang memperbanyak karya ini dengan cara apa pun, tanpa izin tertulis dari penyusun, dan atau penerbit

KATA PENGANTAR

Al-salâm 'alaikum wa rahmat Allâh wa barakâtuh

Segala puji kepada Allah swt. atas limpahan rahmat, taufik, dan hidayah-Nya. Semoga Allah swt. melimpahkan selawat dan salam kepada Nabi Muhammad saw., keluarga, dan para sahabatnya. Buku berjudul *Identitas Kesalehan dalam Al-Qur'an* ini merupakan hasil penelitian DIPA 2018 untuk kategori Penelitian Pemula di lingkungan Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Pamekasan.

Buku ini mendiksusikan: (a) makna leksikal-etimologis frasa *atsar al-sujûd* dalam Qs. Al-Fath [48]: 29; (b) penafsiran komparatif dan sosio-ideologis tentang Qs. Al-Fath [48]: 29 berdasarkan lima kitab tafsir, yaitu *al-Kassyâf* karya al-Zamakhsyarî (467-538 H.), *Rûh al-Ma'ânî* karya al-Alûsî (1217-1270 H.), *Taisîr al-Karîm al-Rahmân* karya al-Sa'dî (1307-1376 H./1887-1956 M.), *Fî Dzilâl al-Qur'ân* karya Quthub (1906-1969 M.), dan *al-Mîzân* karya al-Thabâthabâ'î (1892-1981 M); dan (c) perspektif aditokoh dan simpatisan ormas lokal serta orang yang memiliki tanda hitam didahinya.

Buku ini bisa dirampungkan karena bantuan beberapa pihak. Oleh karena itu, penulis menyampaikan terima kasih kepada Bapak Dr. H. Taufikurahman, M.Pd. dan Bapak Dr. Ainur Rahman Hidayat, M.Hum, dan teman-teman dosen terutama teman-teman dosen PNS angkatan 2015 dan karyawan IAIN Madura, keluarga besar penulis, dan mereka yang terlibat dalam penulisan buku ini yang tidak bisa disebutkan satu persatu.

Wa al-salâm 'alaikum wa rahmat Allâh wa barakâtuh

Penulis

DAFTAR ISI

Sampul i

Kata Pengantar iii

Daftar Isi iv

BAB I FENOMENA JIDAT HITAM 1

Akar Persoalan 1

Ruang Lingkup 6

Literatur Relevan 8

BAB II FENOMENOLOGI, IDENTITAS, DAN TAFSIR 11

Fenomenologi 11

Identitas Sosial 12

Identitas Agama 16

Tafsir Al-Qur'an 18

BAB III *ATSAR AL-SUJÛD* DALAM QS. AL-FATH [48]: 29 20

Atsar al-Sujûd dalam Perspektif Tafsir 20

Atsar al-Sujûd dalam Perspektif Masyarakat 35

BAB IV *ATSAR AL-SUJÛD* SEBAGAI IDENTITAS SOSIAL-RELIGIUS 52

Atsar al-Sujûd sebagai Identitas Sosial 52

Atsar al-Sujûd sebagai Identitas Religius 55

Atsar al-Sujûd dan Sosio-Religi Masyarakat Madura 62

BAB V PENUTUP 66

Kesimpulan 66

Saran 67

DAFTAR PUSTAKA 68

PROFIL PENULIS 73

BAB I
FENOMENA JIDAT HITAM

Akar Persoalan

Fenomena tanda hitam, di dalam Al-Qur'an disebut sebagai *atsar al-sujûd*, di dahi sebagian umat Islam termasuk dalam fenomena religio-sosio-politik. Sejatinya, fenomena ini telah muncul pada masa-masa awal Islam, tapi kian lama kian tampak sebagai diskursus religio-sosio-politik sejalan dengan partisipasi pelbagai elemen umat Islam dalam konstelasi religio-sosio-politik di Indonesia pascareformasi. Sebelum masa reformasi, mereka tidak bisa secara bebas mengekspresikan dan menyalurkan aspirasi politik dan paham keagamaannya karena rezim Orde Baru sangat represif. Pascapenggulingan rezim Orde Baru dan Indonesia beralih pada Era Reformasi, mereka kian berani mengekspresikan pandangan politik dan paham keagamaannya.[1] Bahkan, demi menyalurkan aspirasinya, sebagian elemen di antara mereka membidani pendirian partai politik (parpol) dan organisasi masyarakat (ormas).

Meski ormas, parpol, dan mazhab keagamaan mereka berbeda, tapi pemikiran dasar mereka tentang politik dan Islam serta hubungan antara politik dan Islam memiliki keserupaan, yaitu pemikiran dan tindakan mereka yang

[1] Studi lebih detail tentang perubahan orientasi politik pelbagai elemen umat Islam yang formalistis-simbolistis ini pada masa Orde Baru dan Era Reformasi bisa ditemukan pada: Noorhaidi Hasan, "Multikulturalisme dan Tantangan Radikalisme," dalam *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai 70 Tahun Djohan Effendi*, ed. Elza Peldi Taher (Jakarta: ICRP, 2009), 198; Muhammad Harfin Zuhdi, "Fundamentalisme dan Upaya Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis", *Religia*, Vol. 13, No. 1 (April, 2010), 87; dan Amin Mudzakkir, "Demokratisasi, Islamisasi, dan Posisi Kaum Minoritas: Pengalaman Indonesia (1)", dalam http://www.politik.lipi.go.id/kolom/kolom-1/politik-internasional/680-demokratisasi-islamisasi-dan-posisi-kaum-minoritas-pengalaman-indonesia-1 (Diakses pada tanggal 14 September 2017 pukul 13.31 WIB)

formalistis-simbolistis, bahkan sebagiannya fundamentalistis. Pelbagai elemen umat Islam ini diasosiasikan pada "kelompok jidat hitam", karena beberapa argumen. Di antaranya adalah sebagai berikut: *pertama*, ada tanda hitam di dahi sebagian figur utama dan jemaahnya; dan *kedua*, mereka dituduh lebih mengutamakan aspek eksoteris-formalistis-simbolistis daripada aspek esoteris-substantif dalam pemikiran dan praktik, baik pada politik, Islam, maupun hubungan antara politik dan Islam. Namun, poin ini tidak menegasikan elemen umat Islam yang lain tidak memiliki tanda hitam di dahi mereka, tapi dua argumen utama tersebut, terutama argumen kedua, yang secara spesifik merupakan diferensiasi antara mereka dan "kelompok jidat hitam" ini. Tanda hitam di dahi ini menjelma sebagai *trend* sejalan dengan eksistensi signifikan kelompok-kelompok tertentu di kampus-kampus yang, menurut Ali Said Damanik, "menawarkan satu pandangan keagamaan yang fanatik serta seolah lebih saleh dan taat dibandingkan orang lain di sekitarnya."[2]

Identifikasi tanda hitam di dahi ini sebenarnya problematis karena tiga hipotesis: *pertama*, mereka memiliki tanda hitam di dahi karena memang semata-mata tekun beribadah, sehingga tanda hitam membekas di dahi karena kulit dahi mereka lunak yang memungkinkan bekas hitam itu ada, dan mereka tidak meniatkannya bahkan tidak bisa mencegahnya; *kedua*, mereka memiliki tanda hitam di dahi karena ulet beribadah dan berharap agar dahi mereka menghitam sebagai lambang keuletan ibadah, sehingga mereka berbesar hati karena bekas hitam itu; dan *ketiga*, sebagian oknum membuat bekas hitam di dahi itu sebagai bahan kecaman bahkan ejekan terhadap "kelompok jidat hitam" yang diasumsikan bertolak belakang dengan ajaran

[2] Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (Jakarta: LibForAll Foundation, 2009), 204.

Islam. Tiga hipotesis ini berdasarkan survei visual sementara tentang fenomena sosio-politik-religi di kalangan masyarakat di Indonesia, baik di dunia riil maupun di media sosial elektronik.

Berdasarkan pengamatan sementara dalam dunia nyata, jidat hitam tidak selalu identik dengan orang yang rajin beribadah sebagaimana bisa ditemukan dengan mudah di daerah sekitar dalam kehidupan sehari-hari, karena penulis pernah menyaksikan langsung seorang copet dalam bus kota di Kairo Mesir yang juga berjidat hitam. Bahkan terlepas dari kontroversi apakah Freddy Budiman, seorang terpidana mati dalam kasus narkoba, benar-benar sudah bertobat atau tidak, ia juga memiliki tanda hitam di dahi praeksekusi mati pada hari Jumat, tanggal 29 Juli 2016, di Pulau Nusakambangan, Kabupaten Cilacap, Provinsi Jawa Barat.[3] Sementara berdasarkan pengamatan sementara dalam dunia maya, kontroversi tentang jidat hitam juga bisa dengan mudah ditemukan, baik berupa artikel maupun video yang diunggah di Youtube.

Sebenarnya, semua kontroversi tersebut bermula dari perbedaan pemahaman tentang Qs. Al-Fath [48]: 29 berikut:

> محمد رسول الله والذين معه أشدآء على الكفار رحمآء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم فى وجوههم من أثر السجود ذلك مثلهم فى التورىة ومثلهم فى الإنجيل كزرع أخرج شطئه فأزره فاستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار وعد الله الذين أمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرا عظيما

> "Muhammad itu adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengannya adalah keras terhadap orang-orang kafir, tapi berkasihsayang sesama mereka. Kamu lihat

[3] Analisis tentang tanda hitam di dahi dari perspektif sosio-religi dan medis, terutama tanda hitam di dahi Freddy Budiman bisa dibaca pada: https://tirto.id/dahi-hitam-freddy-budiman-bx5a (Diakses pada tanggal 14 September 2017 pukul 13.38 WIB)

mereka rukuk dan sujud mencari karunia Allah dan keridaan-Nya, tanda-tanda mereka tampak pada muka mereka dari bekas sujud. Demikianlah sifat-sifat mereka dalam Taurat dan sifat-sifat mereka dalam Injil, yaitu seperti tanaman yang mengeluarkan tunasnya maka tunas itu menjadikan tanaman itu kuat lalu menjadi besarlah ia dan tegak lurus di atas pokoknya; tanaman itu menyenangkan hati penanam-penanamnya karena Allah hendak menjengkelkan hati orang-orang kafir (dengan kekuatan orang-orang mukmin). Allah menjanjikan kepada orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal yang saleh di antara mereka ampunan dan pahala yang besar."

Dalam Qs. Al-Fath [48]: 29 ini, Allah menggunakan redaksi "*sîmâhum fî wujûhihim min atsar al-sujûd*" (tanda-tanda mereka tampak pada muka mereka dari bekas sujud) sebagai tanda bagi umat Islam yang setia mengikuti Nabi Muhammad saw. Penting dicatat, sebagian kosakata dalam Al-Qur'an merupakan kosakata multimakna (*dzû wujûh*),[4] sehingga memunculkan multipenafsiran, termasuk penafsiran tentang Qs. Al-Fath [48]: 29. Apalagi pelbagai literatur tafsir selama ini dipengaruhi oleh *background* penulisnya, baik *background* disiplin keilmuan, mazhab, atau ideologinya. 'Alî ibn Abû Thâlib (w. 40 H./661 M.) menegaskan poin ini sebagai berikut: "Al-Qur'an hanya merupakan sebuah teks tertulis di antara dua sampul (mushaf). Al-Qur'an tidak berbicara, tapi manusialah yang berwacana melaluinya."[5]

Berdasarkan poin tersebut, kita bisa dengan mudah memahami alasan di balik kontroversi tanda hitam di dahi itu, yang pada mulanya bermotif perbedaan pemahaman agama kemudian merambah pada polarisasi identitas sosial-

[4] Ahmad Thoha Faz, *Titik Ba: Paradigma Revolusioner dalam Kehidupan dan Pembelajaran* (Bandung: Mizan, 2007), 128.
[5] Sirry, "'Berlomba-lombalah dalam Kebaikan'", 146.

keagamaan, sehingga kelompok pertama lebih identik dengan jidat hitam yang sebagiannya mungkin bangga dengan hal itu dan merasa lebih saleh daripada yang lain, sedangkan kelompok kedua menafikannya dengan melancarkan kritik bahkan celaan berupa pelabelan yang tidak pantas terhadap kelompok pertama. Dengan kata lain, tanda hitam di dahi tidak hanya merupakan persoalan pemahaman keagamaan, tapi sudah menjelma sebagai simbol identitas sosio-religi, sehingga kontroversi tentang keabsahan tanda hitam di dahi itu merebak di tengah masyarakat.

Sebagai sebuah simbol identitas sosio-religi, kita bisa memahami dengan baik kontroversi tanda hitam di dahi yang melibatkan dua pihak tersebut melalui teori identitas sosial dan identitas agama. Berdasarkan dua teori tersebut, asumsi yang bisa diajukan terkait fenomena "kelompok jidat hitam" yaitu: pada awalnya, kelompok jidat hitam ini bermula dari kemiripan seorang dengan orang lain, baik karena kemiripan tanda hitam di dahi maupun kemiripan dalam paham keagamaannya. Kemudian mereka menyatu dalam sebuah kelompok tertentu dan menganggap kelompoknya berbeda dengan kelompok lain. Lalu perbedaan ini lambat laun semakin akut dan meledak sehingga menjelma sebagai konflik sosial-keagamaan.

Asumsi di atas tidak berlaku secara umum, tetapi hanya berlaku pada kelompok-kelompok tertentu, karena fakta menunjukkan bahwa sebagian orang yang berjidat hitam ternyata dalam pandangan politik-keagamaannya termasuk dalam kelompok yang selama ini mengkritik dan mencela kelompok yang diidentikkan dengan jidat hitam yang pandangan politik-keagamaannya formalistik-simbolistik tersebut. Karena adanya kesenjangan antara asumsi dan fakta ini, maka penelitian ini penting dilakukan. Apalagi belum ada penelitian serius yang secara khusus membedah tentang tanda hitam di dahi dalam perspektif Al-Qur'an dan

pandangan tokoh organisasi kemasyarakatan setempat terhadapnya. Sebab selama ini uraian tentang persoalan tersebut memang banyak, tapi terpisah-pisah dalam kitab-kitab tafsir lintas generasi, mazhab fikih, kalam, dan lintas corak dan kecenderungan penafsirannya tentang Qs. Al-Fath [48]: 29.

Berdasarkan persoalan di atas, penulis berusaha menguraikan lima persoalan utama. *Pertama*, sebagian umat Islam sering salah memahami frasa "*atsar al-sujûd*" dalam Qs. Al-Fath [48]: 29, sehingga menimbulkan kontroversi di kalangan mereka. Padahal kontroversi ini seharusnya tidak terjadi, karena perbedaan pendapat tidak perlu dibesar-besarkan, karena ulama memang menafsirkannya secara beragam. *Kedua*, tanda hitam di dahi dianggap sebagai tanda kesalehan seorang muslim, sehingga orang yang memiliki tanda hitam di dahi dianggap sebagai orang muslim yang saleh. Padahal sebagian orang yang memiliki tanda hitam di dahi melakukan tindakan kriminal yang diharamkan oleh Islam. Sebaliknya, orang muslim yang tidak berjidat hitam dianggap bukan seorang muslim yang saleh. Padahal kesalehan tidak selalu tercermin dalam penampakan lahiriah seseorang. *Ketiga*, tanda hitam di dahi dianggap sebagai tanda ria dan nifak dalam beribadah. Padahal tidak semua orang yang berjidat hitam beribadah karena ria dan nifak, sehingga pelabelan negatif terhadap orang yang berjidat hitam merupakan tindakan yang gegabah. *Keempat*, fenomena polarisasi umat Islam ke dalam beberapa kelompok sosial-keagamaan akibat kontroversi jidat hitam dianggap berawal dari perbedaan penafsiran terhadap Qs. Al-Fath [48]: 29 yang berdasarkan penafsiran ideologis. Padahal anggapan ini belum dibuktikan secara ilmiah dengan menelusuri dan meneliti literatur tafsir lintas aliran keagamaan, sehingga anggapan ini juga bermasalah. *Kelima*, pandangan tokoh agama tentang jidat hitam sering berbeda. Perbedaan ini lebih

disebabkan oleh perbedaan afiliasi mereka terhadap organisasi kemasyarakatan tertentu, sehingga pandangan mereka bersifat polemis sektarian. Padahal mereka seharusnya meredam kontroversi tanda hitam di dahi di tengah masyarakat dengan menyuguhkan penafsiran ulama lintas generasi dan lintas aliran keagamaan, sehingga kontroversi ini bisa diatasi.

Ruang Lingkup

Secara garis besar, buku ini berisi uraian tentang tiga persoalan. *Pertama*, makna leksikal-etimologis frasa *atsar al-sujûd* dalam Qs. Al-Fath [48]: 29. *Kedua*, penafsiran komparatif dan sosio-ideologis tentang Qs. Al-Fath [48]: 29 dan perspektif aditokoh ormas lokal tentangnya. Dalam hal ini, penulis mengurai persoalan ini dengan membandingkan lima kitab tafsir lintas corak penafsiran, yaitu *al-Kassyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmidl al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl* karya Jâr Allâh Abû al-Qâsim Mahmûd ibn 'Umar al-Zamakhsyarî (467-538 H.) yang mewakili kelompok Muktazilah, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm wa al-Sab' al-Matsânî* karya Abû al-Fadl Syihâb al-Dîn al-Sayyid Mahmûd al-Alûsî al-Baghdâdî (1217-1270 H.) yang mewakili kelompok sufi, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân* karya 'Abd al-Rahmân ibn Nâshir al-Sa'dî (1307-1376 H./1887-1956 M.) yang mewakili kelompok Salafi-Wahabi, *Fî Dzilâl al-Qur'ân* karya Sayyid Quthub (1906-1969 M.) yang mewakili Ikhwân Muslimûn (IM) atau kelompok tarbiyah, dan *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân* karya Muhammad Husain al-Thabâthabâ'î (1892-1981 M) yang mewakili kelompok Syiah. Selain itu, uraian diperkuat dengan hasil wawancara dengan sebagian pengurus Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan organisasi kemasyarakatan seperti Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, dan Sarekat Islam di Madura, serta sebagian warga Madura yang di dahinya ada bekas hitam. *Ketiga*,

pengaruh penafsiran terhadap Qs. Al-Fath [48]: 29 terhadap praktik sosial-keagamaan terkait munculnya kontroversi jidat hitam.

Literatur Relevan

Beberapa penulis telah melakukan penelitian tentang Qs. Al-Fath [48]: 29. Di antara mereka adalah:

1. Rita dalam penelitiannya yang berjudul *Pengacuan Berdasarkan Jenisnya Sebagai Penanda Kohesi Pada Terjemahan Al Quran Surat Al Fath*.[6] Rita meneliti bentuk pengacuan, persona, demonstratif, dan komparatif beserta acuanya sebagai penanda kohesi pada terjemahan Al-Qur'an terkait surah al-Fath. Karena penelitian ini hanya fokus aspek gramatikalnya, ia tidak mengungkapkan secara detail penafsiran tentang Qs. Al-Fath [48]: 29.
2. Rohmat Hidayat dalam penelitiannya yang berjudul *Analisis Semantik terhadap Kata Sujud dalam Al-Quran.*[7] Hidayat meneliti kata sujud dalam Al-Qur'an dengan menggunakan analisis semantik, yaitu kata sujud yang direpetisi hingga 90 kali dalam 79 ayat dan 32 surah. Ia menelitinya melalui makna dasar (*basic meaning*) dan makna relasional (*relational meaning*). Ia menggunakan metode analisis isi (*content analysis*) atas literatur-literatur yang berkenaan dengan tafsir tematik dan analisis semantik, baik secara langsung atau tidak langsung. Namun, ia tidak meneliti kecenderungan penafsiran sosio-ideologis terhadap Qs. Al-Fath [48]: 29 dari berbagai kitab tafsir yang ada, terutama dari kitab-kitab tafsir lintas ideologi.

---

[6] Rita, *Pengacuan Berdasarkan Jenisnya Sebagai Penanda Kohesi Pada Terjemahan Al Quran Surat Al Fath* (Skripsi, Universitas Muhamadiyah Surakarta, 2014)

[7] Rohmat Hidayat, *Analisis Semantik terhadap Kata Sujud dalam Al-Quran* (Diploma Thesis, UIN Sunan Gunung Djati Bandung 2009)

3. Guspianti dalam penelitiannya yang berjudul *Pemahaman Civitas Akademika UIN Imam Bonjol Padang tentang Atsar al-Sujud dalam Surah al-Fath Ayat 29*. Ia meneliti tentang penafsiran Quraish Shihab, al-Qurthubi, al-Thabari, dan Hamka yang dipadukan dengan pemahaman civitas akademika UIN Imam Bonjol Padang tentang *atsar al-sujûd* dalam surah Al-Fath ayat 29. Hasil penelitian ini menunjukkan adanya kesamaan antara pemahaman civitas akademika dengan para mufasir tersebut. Hanya saja, ia tidak meneliti kecenderungan penafsiran sosio-ideologis terhadap Qs. Al-Fath [48]: 29 dari berbagai kitab tafsir yang ada, terutama dari kitab-kitab tafsir lintas ideologi, dan pengaruhnya terhadap ragam pandangan dan praktik keagamaan civitas akademika tersebut.[8]
4. Muhammad Ramadlân al-Ba' dalam penelitiannya yang berjudul *Alfâdz al-Sujûd fi al-Qur'ân al-Karîm: Dirâsah Lughawîyah*. Al-Ba' meneliti lafal-lafal sujud dalamAl-Qur'an dari aspek linguistik dan makna religiusitasnya dengan menggunakan beberapa ayatAl-Qur'an, hadis, doa *ma'tsûr*, dan syair serta prosa Arab. Meski Qs. Al-Fath [48]: 29 juga diteliti, tapi ia hanya mengungkap sekilas makna kata "*sujjad*" dan "*sujûd*" dalam ayat ini. Oleh karena itu, perlu penelitian lanjutan untuk mengungkap aspek sosio-ideologis yang dikandung ayat ini.[9]

Empat penelitian tersebut tidak meneliti tentang penafsiran dogmatis-fenomenologis atas Qs. Al-Fath [48]: 29 dan perspektif aditokoh ormas lokal tentangnya. Padahal kontroversi jidat hitam yang mengemuka di tengah

---

[8] Guspianti, *Pemahaman Civitas Akademika UIN Imam Bonjol Padang tentang Atsar al-Sujud dalam Surah al-Fath Ayat 29* (Skripsi, UIN Imam Bonjol Padang, 2017)

[9] Muhammad Ramadlân al-Ba', "Alfâdz al-Sujûd fi al-Qur'ân al-Karîm: Dirâsah Lughawîyah", dalam: http://faculty.mu.edu.sa/download.php?fid=134794 (Diakses tanggal 27 September 2017 pukul 15:46 WIB)

masyarakat identik dengan perpecahan sosio-ideologis yang bersumber dari penafsiran ayat ini. Adapun kitab-kitab tafsir yang ada, baik kitab tafsir yang menggunakan metode *tahlîlî* maupun *maudlû'î*, tidak mengungkap secara utuh implikasi penafsiran ayat ini terhadap tatanan kehidupan sosial-keagamaan. Dengan demikian, penelitian tentang penafsiran dogmatis-fenomenologis atas Qs. Al-Fath [48]: 29, yang dipadukan dengan perspektif aditokoh ormas lokal ini merupakan penelitian baru yang belum diteliti oleh penulis lain.

BAB II
FENOMENOLOGI, IDENTITAS, DAN TAFSIR

Fenomenologi

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, kata "fenomena" memiliki tiga makna, yaitu: (1) Hal-hal yang dapat disaksikan dengan pancaindra dan dapat diterangkan serta dinilai secara ilmiah (seperti fenomena alam) atau gejala; (2) Sesutu yang luar biasa atau keajaiban; dan (3) Fakta atau kenyataan.[10] Kata ini berasal dari bahasa Inggris "*phenomenon*" dan bahasa Yunani "*phainomenon*".[11] Fenomena merupakan objek fenomenologi. Dalam filsafat, fenomenologi adalah ilmu tentang fenomena yang berbeda dari wujud (ontologi). Dalam fisika dan filsafat sains, fenomenologi adalah cabang ilmu yang mendeskripsikan dan mengklasifikasikan fenomena.[12]

Istilah fenomenologi muncul dalam wacana filsafat sejak tahun 1765 M., tetapi ia belum dirumuskan secara spesifik. Makna istilah ini semakin jelas di tangan Hegel. Ia merumuskannya sebagai "pengetahuan sebagaimana pengetahuan tersebut tampil atau hadir terhadap kesadaran". Tokoh utama fenomenologi adalah Edmund Husserl (1859-1938 M.). Menurut Husserl, penelitian tentang makna suatu situasi sosial bagi para pelakunya tidak bisa dikaji dengan prasangka dan konsepsi.[13]

Husserl mewariskan dua kaidah penting dalam fenomenologi, yaitu reduksi fenomenologis dan konstitusi. Reduksi fenomenologis adalah usaha peralihan padangan dari

---

[10] KBBI Offline 1.5.1

[11] Moh Dahlan, "Pemikiran Fenomenologi Edmund Husserl dan Aplikasinya dalam Dunia Sains dan Studi Agama", *Jurnal Salam*, Vol. 13, No. 1 (Januari-Juni, 2010), 23.

[12] Moh. Nadhir Mu'ammar, "Analisis Fenomenologi terhadap Makna dan Realita", *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, Vol. 13, No. 1 (Juni, 2017), 125-126.

[13] Ahimsa-Putra, "Fenomenologi", 273-275.

alam nyata menuju kesadaran untuk semantara agar dapat mengungkap esensi dengan abstraksi, identifikasi, dan klasifikasi. Konstitusi adalah proses tampaknya fenomena terhadap kesadaran.[14] Menurut Husserl, kesadaran berdasarkan kodratnya bersifat intensional, sedangkan intensionalitas merupakan struktur hakiki kebenaran. Dengan demikian, kebenaran pada dasarnya tidak bisa dipisahkan dari kesadaran.[15]

Kesadaran yang bersifat intensional tersebut selalu terkait dengan dunia kehidupan. Kesadaran di antara manusia bersifat sosial atau dimiliki bersama, karena dalam memahami suatu fenomena mereka selalu menganggap bahwa fenomena tersebut juga dialami atau bisa dialami oleh orang lain selain dirinya. Oleh karena itu, penelitian tentang fenomena tersebut harus berdasarkan penampakannya, bukan berdasarkan prasangka dan konsepsi.[16] Dengan demikian, fenomenolog tidak boleh menggunakan anggapan, definisi, dan konsepnya sendiri, karena tugasnya hanya mendeskripsikan fenomena sebaik-baiknya, bukan menilai atau menentukan kebenaran karena setiap "kesadaran" adalah "benar", sehingga setiap fenomena memiliki posisi dan hak yang sama.[17]

Identitas Sosial

Studi tentang manusia semakin lama semakin beragam. Setiap studi bertolak dari paradigma tertentu yang membedakannya dari studi lain, sehingga hasilnya pun beragam. Dalam hal ini, Hamdani Ihsan, sebagaimana dikutip oleh Rudi Ahmad Suryadi, mengklasifikan manusia berdasarkan potensi kodratinya dalam tujuh klasifikasi:

[14] Mujib, "Pendekatan Fenomenologi", 172-173.
[15] Dahlan, "Pemikiran Fenomenologi", 24-25.
[16] Ahimsa-Putra, "Fenomenologi Agama", 275.
[17] Ibid., 298-299.

pertama, manusia adalah makhluk yang berakal budi (*homo sapiens*). *Kedua*, manusia adalah makhluk rasional (*rational animal*). *Ketiga*, manusia adalah makhluk berbahasa sistematis (*homo laquen*). *Keempat*, manusia adalah makhluk alat (*toolmaking animal*). *Kelima*, manusia adalah makhluk politis (*zoon politicon*). *Keenam*, manusia adalah makhluk ekonomis (*homo economicus*). *Ketujuh*, manusia adalah makhluk agamis (*homo religious*). Selain itu, Suryadi menambah satu klasifikasi, yaitu manusia adalah makhluk yang perlu dididik (*homo educandum*) dan dapat dididik (*homo educable*).[18] Selain itu, masih ada klasifikasi manusia lain yang diungkap oleh para ahli, seperti manusia adalah serigala bagi manusia lain (*homo homini lupus*).

Berdasarkan potensi kodrati manusia tersebut, setiap ahli dalam setiap bidang keilmuan membidik manusia dari klasifikasi yang sesuai dengan bidang keilmuannya; para filosof mengategorikan manusia sebagai makhluk berpikir, para psikolog mengategorikan manusia sebagai makhluk yang berjiwa, para teolog mengategorikan manusia sebagai makhluk Tuhan yang harus patuh pada aturan Tuhan, dan para sosiolog mengategorikan manusia sebagai makhluk sosial.[19]

Dari segi sosial, karena manusia lahir dari satu nenek moyang, yang dalam Islam dari Adam, adanya kesamaan sekaligus perbedaan di antara mereka secara genetis merupakan fenomena alamiah, yang mencakup kesamaan dan perbedaan dalam aspek fisik dan psikis. Secara fisik, semua manusia memiliki kesamaan dalam struktur fisik yang secara umum terdiri dari organ-organ tubuh yang sama tanpa perbedaan signifikan. Secara psikis, semua manusia memiliki kesamaan dan perbedaan dalam merespons fenomena alam

[18] Rudi Ahmad Suryadi, *Dimensi-dimensi Manusia: Perspektif Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Deepublish, 2015), 2-3.
[19] Ibid., 1-2.

dan sosial yang mengitarinya, sehingga kesamaan dan perbedaan tersebut kemudian mengelompokkan mereka dalam dua komunitas besar, yaitu komunitas yang sama dan komunitas yang berbeda sesuai dengan kondisi psikisnya, baik komunitas agama, etnis, politik, maupun ekonomi. Kemudian dua komunitas besar ini terpecah lagi ke komunitas-komunitas kecil yang masih berada di bawah payung dua komunitas besar tersebut.

Fenomena tersebut bisa dianalisis dengan teori identitas sosial Henri Tajfel. Agar jelas sehingga tidak menimbulkan pemaknaan ganda tentang istilah teori identitas sosial, tiga istilah dalam teori identitas sosial perlu diungkap. Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, teori didefinisikan sebagai: (a) pendapat yang didasarkan pada penelitian dan penemuan, didukung oleh data dan argumentasi; (b) penyelidikan eksperimental yang mampu menghasilkan fakta berdasarkan ilmu pasti, logika, metodologi, dan argumentasi; (c) asas dan hukum umum yang menjadi dasar suatu kesenian atau ilmu pengetahuan; dan (d) pendapat, cara, dan aturan untuk melakukan sesuatu.[20] Identitas adalah "ciri-ciri atau keadaan khusus seseorang; jati diri".[21] Sosial adalah "berkenaan dengan masyarakat".[22] Dengan demikian, teori identitas sosial adalah sebuah pendapat yang didukung oleh data berdasarkan hasil penelitian tentang ciri-ciri seorang yang berkaitan dengan masyarakat.

Menurut Tajfel, sebagaimana dikutip oleh Nuraeni dan Faturochman, "identitas sosial adalah bagian dari konsep diri seseorang yang berasal dari pengetahuan mereka tentang keanggotaan dalam suatu kelompok sosial bersamaan dengan signifikansi nilai dan emosional dari keanggotaan tersebut." Teori Tajfel ini berguna untuk mendeskripsikan tentang

[20] KBBI Offline 1.5.1
[21] Ibid.
[22] Ibid.

prasangka, diskriminasi, perubahan sosial, serta konflik antarkelompok. Teori ini menjelaskan bahwa, polarisasi kelompok sosial terjadi karena ada pengetahuan yang diperoleh seseorang, yang kemudian menyadarkan dirinya tentang kesamaan dan perbedaan dirinya dalam aspek nilai dan emosional dengan orang lain, sehingga dia akhirnya memutuskan untuk menyatu atau memisahkan diri dengan mereka. Identitas sosial ini, menurut Nuraeni dan Faturochman, bisa dijelaskan melalui kategori sosial yang oleh Turner, Ellemers, dan lainnya dinyatakan sebagai pengelompokan individu menurut ras, kelas, pekerjaan, jenis kelamin, agama, dan lain sebagainya.[23]

Sebagaimana diketahui, manusia cenderung lebih nyaman hidup bersama dengan manusia lain yang berasal dari ras yang sama. Bahkan negara-negara di dunia yang berdasarkan sistem negara-bangsa (*nation-state*) yang ada saat ini dibangun berdasarkan kesadaran akan kesamaan ras di antara penduduknya, sehingga bisa bertahan lama sebagai sebuah negara. Dengan demikian, negara yang dihuni oleh beragam ras seperti Indonesia, misalnya, akan mampu bertahan bila mampu meminimalkan rasialisme di kalangan penduduknya, karena perbedaan ras bisa menjadi faktor pemicu utama keruntuhan sebuah negara. Tidak kalah penting dari ras, kelas sosial juga merupakan faktor lain yang turut menentukan kerekatan dan kerenggangan aktivitas sosial di tengah masyarakat.

Di Jawa, misalnya, priayi lebih nyaman hidup bersama sesama priayi, santri lebih nyaman hidup bersama sesama santri, dan abangan lebih nyaman hidup sesama abangan. Di wilayah lain yang mengenal kasta juga demikian; Brahmana lebih nyaman hidup bersama sesama Brahmana, tidak dengan

[23] Nuraeni dan Faturochman, "Faktor Prasangka", 6 dan Tajfel, "Social Psychology", 33: 24.

Waisya apalagi Sudra. Selain itu, faktor pekerjaan dan jenis kelamin juga menentukan hal yang sama. Di antara semua faktor tersebut, faktor agama merupakan faktor terpenting dalam aktivitas sosial manusia, karena faktor agama terbukti sebagai faktor utama di balik perdamaian dan perselisihan di antara manusia yang terjadi sepanjang sejarah hidup mereka.

Penjelasan teori identitas sosial secara lebih jelas dijelaskan oleh Jacobson. Menurut Jacobson, sebagaimana dikutip Risa Fadila, "teori identitas sosial berfokus terhadap individu dalam mempersepsikan dan menggolongkan diri mereka berdasarkan identitas personal dan sosial mereka. Melalui proses perbandingan sosial (*social comparison process)*, orang-orang yang memiliki kesamaan dikategorisasikan dan diberi label sebagai bagian dalam kelompok (*ingroup*), sedangkan orang yang berbeda dikategorikan sebagai kelompok luar (*outgroup*)."[24]

Identitas Agama

Dengan mengutip pendapat Appleby, Basedau, dan Philpott, Sandy Nur Ikfal Raharjo menyatakan:

> "Agama menjadi sumber identitas individu dan kelompok yang sangat kuat. Kuatnya identitas agama ini kemudian memunculkan perspektif *ingroup-outgroup*; orang yang beragama sama dianggap sebagai kawan dan saudara, sementara orang yang memeluk agama lain dianggap sebagai pesaing, bahkan diasosiakan sebagai lawan. Hal inilah yang kemudian menimbulkan kontradiksi agama, atau disebut juga dengan ambivalensi agama, yakni agama di satu sisi mengajarkan kebaikan dan perdamaian, tapi pada sisi lain sering menjadi isu penyebab pecahnya konflik dan kekerasan."[25]

---

[24] Fadila, "Hubungan Identitas Sosial", 75.

[25] Sandy Nur Ikfal Raharjo, "Peran Identitas Agama dalam Konflik Rakhine Myanmar Tahun 2012-2013," *Jurnal Kajian Wilayah*, Vol. 6, No. 1 (2015), 35.

Teori ini bisa digunakan untuk menjelaskan dua persoalan. *Pertama*, *ingroup* dan *outgrup* dalam agama berbeda. Dalam hal ini, persamaan dan perbedaan agama merupakan faktor penentu polarisasi komunitas umat beragama. Setiap umat beragama mengelompok pada agama yang sama sebagai *ingroup*; umat Islam memandang umat Islam lain sebagai bagian dari mereka, umat agama lain memandang pemeluk agama yang sama sebagai bagian dari mereka, dan begitu juga seterusnya. Pada saat yang sama, mereka memisahkan diri dari komunitas pemeluk agama lain, karena memandang mereka sebagai *outgroup*; umat Islam memandang umat Kristiani bukan bagian dari mereka, begitu pula umat Kristiani memandang umat Islam, dan seterusnya.

Kedua, *ingroup* dan *outgrup* dalam agama yang sama. Pada awalnya, agama-agama di dunia muncul dari sumber yang sama, sehingga para pemeluk sebuah agama tampak solid tanpa perbedaan. Seiring dengan perjalanan waktu, para pemeluk sebuah agama mulai berbeda dari segi pemahaman tentang agamanya, sehingga melahirkan beragam pemikiran dan praktik keagamaan yang kemudian melembaga pada beragam aliran atau sekte. Setiap aliran atau sekte memandang aliran dan sektenya sebagai bagian dari mereka (*ingroup*). Sebaliknya, mereka memandang aliran atau sekte lain bukan bagian dari mereka (*outgroup*), sehingga terjadi friksi antarmereka.

Berkaitan dengan Islam, ada sejumlah kelompok dalam Islam yang sejak awal kemunculannya hingga kini masih bertikai, baik dalam bidang pemikiran maupun fisik, seperti Suni dan Syiah. Bahkan perselisihan tersebut juga terjadi dalam berbagai kelompok internal Suni dan Syiah, seperti Asy'ariah-Maturidiah dan Salafi-Wahabi serta Syiah Itsna 'Asyariah dan Syiah Zaidiah. Dengan demikian, *ingroup* dan *outgrup* juga mewarnai kehidupan sosial-keagaman umat Islam.

Tafsir Al-Qur'an

Kata "tafsir" berasal dari bahasa Arab, yaitu "*tafsîr*". Secara etimologis, ia bersumber dari akar kata "*fasr*", yang bermakna "penjelasan" (*ibânah*) dan "penyingkapan" (*kasyf*). Makna kata "*tafsîr*" adalah "penjelasan" (*îdlâh* dan *tabyîn*). Secara terminologis, tafsir adalah ilmu yang menjelaskan tentang maksud Allah semampu manusia.[26] Sebagian ulama menyamakan tafsir dengan takwil, tetapi sebagian lain membedakannya.

Kata "takwil" juga berasa dari bahasa Arab, yaitu "*ta'wîl*". Ia bersumber dari akar kata "*aul*", yang bermakna "kembali" (*rujû'*). Menurut ulama salaf, takwil adalah "penafsiran pembicaraan dan penjelasan tentang maknanya, baik sesuai dengan zahir maupun bertentangan dengannya". Dengan demikian, takwil dan tafsir merupakan sinonim. Menurut ulama khalaf dari kalangan ahli fikih, ahli kalam, dan ahli hadis, makna takwil adalah "pengalihan lafal dari maknanya yang jelas ke maknanya yang tidak jelas karena ada petunjuk yang mengiringinya". Dengan demikian, tafsir lebih umum daripada takwil.[27]

Penulis akan menjelaskan tanda hitam di dahi dalam perspektif Al-Qur'an berdasarkan Qs. Al-Fath [48]: 29 tentang *atsar al-sujûd* dengan membandingkan lima kitab tafsir lintas aliran teologi Islam, yaitu *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân* karya 'Abd al-Rahmân ibn Nâshir al-Sa'dî, *Fî Dzilâl al-Qur'ân* karya Sayyid Quthub, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm wa al-Sab' al-Matsânî* karya Abû al-Fadl Syihâb al-Dîn al-Sayyid Mahmûd al-Alûsî al-Baghdâdî (w. 1270 H.), *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmidl al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl* karya Jâr Allâh Abû al-Qâsim Mahmûd ibn 'Umar al-Zamakhsyarî (467-538 H.), dan

[26] Muhammad Husain al-Dzahabî, *'Ilm al-Tafsîr* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), 5-6.
[27] Ibid., 7.

al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân karya Muhammad Husain al-Thabâthabâ'î. Dengan demikian, pemahaman terhadap *atsar al-sujûd* menjadi lebih utuh. Penulis juga akan mengungkap pandangan tokoh organisasi kemasyarakatan setempat terhadapnya untuk memperkaya penafsiran tersebut.

BAB III
ATSAR AL-SUJÛD DALAM QS. AL-FATH [48]: 29

Atsar al-Sujûd dalam Perspektif Tafsir

Istilah *atsar al-sujûd* dalam Qs. Al-Fath [48]: 29 merupakan frasa yang terdiri dari dua kata, yaitu *atsar* dan *sujûd*. Kata *atsar* merupakan kata benda yang berasal dari *alif-tsâ'-râ'* (أثر). Kata *atsar* merupakan kata benda tunggal yang jamaknya adalah *âtsâr*. Secara leksikal, menurut Ahmad ibn Fâris, kata ini bermakna "mendahulukan sesuatu" (*taqdîm al-syai'*), "penyebutan sesuatu" (*dzikr al-syai'*), dan "tanda atau bekas sesuatu yang tersisa" (*rasm al-syai' al-bâqî*).[28] Menurut Ibn Mandzûr (630 H./1232 M.-711 H./1311 M.), makna kata *atsar* adalah "sisa sesuatu" (*baqîyah al-syai'*), "sisa dari bekas sesuatu" (*mâ baqiya min rasm al-syai'*), dan "kabar" (*khabar*).[29]

Al-Qur'an menyebutkan kata *atsar* dan kosakata lain yang bersumber dari akar kata yang sama dengannya dalam jenis kata kerja (*fi'il*), baik kata kerja aktif maupun pasif, dan jenis kata benda (*ism*), baik dalam bentuk tunggal maupun jamak, seperti *atsar*, *âtsâr*, *âtsara*, *yu'tsar*, *tu'tsiru*, *nu'tsiru*, *yu'tsiru*, dan *atsârah*. Aneka ragam kosakata ini digunakan sebanyak 21 kali, yaitu dalam Qs. Al-Mudatstsir [74]: 24, Qs. Al-Nâzi'ât [79]: 38, Qs. Yûsuf [12]: 91, Qs. Al-A'lâ [87]: 16, Qs. Thaha [20]: 72, 83, dan 96, Qs. Al-Hasyr [59]: 9, Qs. Al-Fath [48]: 29, Qs. Al-Rûm [30]: 50, Qs. Ghâfir [40]: 21 dan 82, Qs. Al-Mâ'idah [5]: 46, Qs. Al-Kahf [18]: 6 dan 64, Qs. Yâsîn [36]: 12, Qs. Al-Shâffât [37]: 70, Qs. Al-Zukhruf [43]: 22 dan 23, Qs. Al-Hadîd [57]: 27, dan Qs. Al-Ahqâf [46]: 4.[30]

---

[28] Abû al-Husain Ahmad ibn Fâris ibn Zakarîyâ, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughghah*, Vol. I (Beirut: Dâr al-Fikr, 1979), 53.

[29] Ibn Mandzûr, *Lisân al-'Arab*, Vol. I (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), 25.

[30] Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz al-Qur'ân al-Karîm* (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1364 H.), 11-12.

Menurut al-Râghib al-Asfahânî, makna kata *atsar* adalah hasil sesuatu yang menunjukkan keberadaannya (*hushûl mâ yadullu 'alâ wujûdihi*), seperti dalam Qs. Al-Hadîd [57]: 27, Qs. Ghâfir [40]: 21, dan Qs. Al-Rûm [30]: 50. Oleh karena itu, kata *atsar* digunakan untuk jalan yang menunjukkan kepada orang-orang terdahulu, seperti dalam Qs. Al-Shâffât [37]: 70 dan Qs. Thaha [20]: 83. Kata *ma'âtsir* bermakna sesuatu yang mengisahkan tentang kemulian-kemulian seseorang. Kata *atsar* digunakan untuk kemuliaan, sedangkan kata *îtsâr* digunakan untuk pengutamaan, seperti dalam Qs. Al-Hasyr [59]: 9, Qs. Yûsuf [12]: 91, dan Qs. Al-A'lâ [87]: 16.[31]

Selanjutnya, kata *sujûd*. Kata *sujûd* merupakan kata benda yang berasal dari akar kata *sîn-jîm-dâl* (سجد). Secara leksikal, menurut Ahmad ibn Fâris, kata *sajada* bermakna "ketenteraman" (*tathâmun*) dan "ketundukan" (*dzull*).[32] Menurut Ibn Sîdah, sebagaimana dikutip oleh Ibn Mandzûr, kata *sajada-yasjudu-sujûd* bermakna "meletakkan dahi di atas tanah" (*wadla'a jabhatahu bi al-ardl*). Menurut Abû Bakr, kata *sajada* bermakna "membungkukkan diri dan menenteramkan diri di atas tanah" (*inhanâ wa tathâmana ilâ al-ardl*). Kata *sajada* juga berkmakna "tunduk" (*khadla'a*). Sujud dalam salat yaitu meletakkan dahi di atas tanah. Sujud ini merupakan sujud yang paling mulia.[33]

Al-Qur'an menyebutkan kata *sujûd* dan kosakata lain yang bersumber dari akar kata yang sama dengannya dalam jenis kata kerja (*fi'il*) dan jenis kata benda (*ism*), seperti *sajada*, *sajadû*, *asjudu*, *tasjudu*, *tasjudû*, *nasjudu*, *yasjudâni*, *yasjudû*, *yasjudûna*, *usjud*, *usjudû*, *usjudî*, *sujûd*, *sâjid*, *sâjidûna*, *sâjidîna*, *sujjad*, *masjid*, dan *masâjid*, yaitu dalam Qs. Al-Hijr [15]: 29, 30, 31, dan 33, Qs. Shâd [38]: 73 dan 75, Qs. Al-Baqarah [2]:

---

[31] Al-Râghib al-Asfahânî, *Mufradât Alfâdz al-Qur'ân* (Damaskus: Dâr al-Qalam, 2009), 62.
[32] Zakarîyâ, *Mu'jam*, Vol. I, 133.
[33] Ibn Mandzûr, *Lisân*, Vol. XXI, 1940-1941.

34, Qs. Al-Nisâ' [4]: 102, Qs. Al-A'râf [7]: 11,12, 120, dan 206, Qs. Al-Isrâ' [17]: 61, Qs. Al-Kahf [18]: 50, Qs. Thaha [20]: 116, Qs. Fushshilat [41]: 37, Qs. Al-Furqân [25]: 60, Qs. Al-Ra'd [13]: 15, Qs. Al-Nahl [16]: 49, Qs. Al-Hajj [22]: 18 dan 77, Qs. Al-Rahmân [55]: 6, Qs. Al-Naml [27]: 24 dan 25, Qs. Âl 'Imrân [3]: 3 dan 113, Qs. Al-Insyiqâq [84]: 21, Qs. Al-Insân [76]: 26, Qs. Al-'Alaq [96]: 19, Qs. Al-Najm [53]: 62, Qs. Al-Fath [48]: 29, Qs. Qâf [50]: 40, Qs. Al-Qalam [68]: 42 dan 43, Qs. Al-Zumar [39]: 9, Qs. Al-Taubah [9]: 112, dan Qs. Yûsuf [12]: 4.[34]

Menurut al-Hairî (361-431 H.), kata "*sujûd*" dalam al-Qur'an mengandung enam makna. *Pertama*, ia bermakna "sujud syukur", yaitu dalam Qs. Al-Baqarah [2]: 34, Qs. Al-Hijr [15]: 30 dan 98, dan Qs. Shâd [38]: 73. *Kedua*, ia bermakna "orang-orang yang salat", yaitu dalam Qs. Al-'Alaq [96]: 19, Qs. Al-Baqarah [2]: 125, Qs. Al-Hajj [22]: 26, Qs. Âli 'Imrân [3]: 43 dan 113, Al-Dahr/Al-Insân [76]: 26, Qs. Qaf [50]: 40, Al-Hijr [15]: 98, dan Qs. Al-Syu'arâ' [26]: 219. *Ketiga*, ia bermakna "sujud", yaitu dalam Qs. Al-Hajj [22]: 77 dan Qs. Al-'Alaq [96]: 19. *Keempat*, ia bermakna "penundukan", yaitu dalam Qs. Al-Nahl [16]: 48 dan Al-Rahmân [55]: 6. *Kelima*, ia bermakna "tawaduk", yaitu dalam Qs. Yûsuf [12]: 100. *Keenam*, ia bermakna "khusyuk", yaitu dalam Al-Furqân [25]: 60.[35]

Atsar al-Sujûd dalam *Tasîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân* karya 'Abd al-Rahmân ibn Nâshir al-Sa'dî (1307-1376 H./1887-1956 M.)

Taisîr al-Karîm al-Rahmân adalah kitab tafsir karya 'Abd al-Rahmân ibn Nâshir al-Sa'dî. Nama lengkap al-Sa'dî adalah Abû 'Abd Allâh 'Abd al-Rahmân ibn Nâshir ibn 'Abd Allâh ibn Nâshir Âlu Sa'dî. Dia dikategorikan sebagai ahli fikih, usul fikih, dan tafsir. Dia dilahirkan pada tanggal 12 Muharam

[34] al-Bâqî, *al-Mu'jam*, 344-345.

[35] Abû 'Abd al-Rahmân Ismâ'îl ibn Ahmad al-Hairî al-Naisâbûrî, *Wujûh al-Qur'ân* (Masyhad: Majma' al-Buhûts al-Islâmîyah, 1422 H.), 299-300.

1304 H. di Qasim dan wafat pada tanggal 22 Jumadilakhir 1376 H. Di antara karya tulisnya adalah *Taisîr al-Karîm al-Rahmân*, *Hashîyah 'alâ al-Fiqh*, *Irsyâd Ûlî al-Bashâ'ir wa al-Albâb li Ma'rifah al-Fiqh bi Aqrab al-Thuruq wa Aisar al-Asbâb*, dan *al-Qawâ'id al-Hisân li Tafsîr al-Qur'ân*. Dia merupakan murid Muhammad Amîn Mahmûd al-Syinqîthî (w. 1351 H.) dan guru Muhammad ibn Shâlih ibn 'Utsaimin.[36]

Al-Sa'dî menulis kitab tafsirnya selama dua tahun saat dia berumur 35 tahun, yaitu sejak tahun 1342 H. hingga tahun 1344 H.[37] Dia menulis kitab tafsir ini karena dia melihat bahwa kitab-kitab tafsir yang ada selama ini belum memadai, baik kitab-kitab tafsir yang secara panjang lebar menafsirkanAl-Qur'an sehingga banyak penafsirannya yang melenceng dari maksud utama penafsiran maupun kitab-kitab tafsir yang secara sekilas menafsirkanAl-Qur'an sehingga tidak menganalisis sebagian kosakataAl-Qur'an sesuai dengan kaidah kebahasaan. Oleh karena itu, dia memandang bahwa penafsiran yang ideal adalah penafsiran yang menjadikan makna sebagai maksud penafsiran dan kata adalah perantaranya.[38]

Menurut al-Sa'dî, dalam Qs. Al-Fath [48]: 29, Allah menjelaskan bahwa Rasulullah saw. dan para sahabatnya, baik Muhajirin dan Ansor: (a) memiliki sifat dan keadaan yang sempurna; (b) bersungguh-sungguh secara maksimal memusuhi orang kafir sehingga mereka tampak kasar dan keras yang membuat musuh mereka hina, terpecah-belah, dan tunduk; dan (c) saling mencintai, menyayangi, dan lemah lembut sesama mereka seperti satu tubuh yang mencintai saudaranya seperti dirinya sendiri. Tiga poin tersebut terkait

[36] Abû al-Asybâl Ahmad ibn Sâlim al-Mishrî, *Syadzarât al-Balâtîn min Siyar al-Ulamâ' al-Mu'âshirîn* (Riyad: Dâr al-Kayân, 2006), 100-104.
[37] 'Abd al-Rahmân ibn Mu'allâ al-Luwaihiq al-Muthairî, "Muqaddimah al-Muhaqqiq", dalam al-Sa'dî, *Taysîr*, 9.
[38] Ibid., 19.

dengan interaksi sesama manusia berdasarkan agamanya. Selain itu, terkait dengan interaksi mereka dengan Allah, mereka rajin salat untuk mendapatkan rida Allah sehingga mendapatkan pahala. Kerajinan dan kesempurnaan mereka dalam beribadah membekas pada wajah mereka, sehingga wajah mereka bersinar; sinar yang pada awalnya menyelimuti batin dan kemudian menyelimuti zahir mereka. Allah telah menyebutkan sifat ini dalam Taurat. Selain dalam Taurat, Allah juga telah menyebutkan sifat mereka dalam Injil, yaitu mereka seperti tanaman yang mengeluarkan tunasnya yang menjadikannya besar dan kokoh yang menyenangkan hati para penanamnya. Dalam hal ini, para sahabat senior seperti tanaman yang bermanfaat bagi manusia; kekuatan iman mereka seperti dahan dan sendi tanaman. Sedangkan para sahabat yunior semisal tumbuhan yang mengeluarkan tunasnya yang menjadikannya besar dan kokoh dalam menolong para sahabat senior untuk menegakkan dan mendakwahkan agama Allah. Allah membuat orang kafir jengkel pada soliditas dan keteguhan beragama mereka saat mereka bertemu di medan perang. Al-Sa'dî menafsirkan frasa "*atsar al-sujûd*" dalam Qs. Al-Fath [48]: 29 sebagai "sinar pada wajah sebagai bekas ketekunan ibadah". Sinar ini, menurutnya, pada awalnya menyelubungi batin orang yang rajin beribadah dan kemudian menyelubungi zahir mereka. Dengan demikian, frasa "*atsar al-sujûd*" bersifat abstrak, bukan bersifat konkret seperti bekas hitam di dahi orang yang tekun beribadah. Sayangnya, al-Sa'dî tidak menyebutkan hadis, *atsar*, dan pendapat ulama untuk mendukung penafsirannya. Yang jelas, dia menafsirkan ayat ini terkait dengan sahabat Rasulullah saw., terutama mereka yang terlibat dalam perjanjian Hudaibiah.[39]

[39] Ibid., 938-939.

***Atsar al-Sujûd* dalam *Fî Dzilâl al-Qur'ân* karya Sayyid Quthub (1906-1969 M.)**

Fî Dzilâl al-Qur'ân adalah kitab tafsir karya Sayyid Quthub. Nama lengkap Sayyid Quthub yaitu Sayyid Quthub Ibrâhîm Husain Syâdzilî. Dia dilahirkan pada tanggal 9 Oktober 1906 M. di Asyut, Mesir. Dia merupakan aktivis al-Ikhwân al-Muslimûn (IM) yang diprakarsai oleh Hasan al-Bannâ.[40] Dia wafat pada tanggal 29 Agustus 1969 M. Dia pernah menjadi pemimpin redaksi harian IM, yaitu *al-Fikr al-Jadîd*. Di antara karya tulisnya adalah *al-Tashwîr al-Fannî fî al-Qur'ân*, *Masyâhid al-Qiyâmah fî al-Qur'ân*, *al-'Adâlah al-Ijtimâ'îyah fî al-Islâm*, *al-Salâm al-'Âlamî wa al-Islâm*, *Ma'rakah al-Islâm wa al-Ra'sumâlîyah*, *al-Islâm wa Mushkilât al-Hadlârah*, dan *Khashâ'ish al-Tashawwur al-Islâmî wa Muqawwimâtuhu*.[41]

Menurut Quthub, Qs. Al-Fath [48]: 29 menjelaskan tentang orang-orang mukmin, terutama para sahabat (*al-majmû'ah al-farîdah al-sa'îdah*) yang membaiat Rasulullah di bawah pohon, yaitu pada saat perjanjian Hudaibiah. Allah memuliakan mereka dengan empat tanda: *Pertama*, mereka keras terhadap orang-orang kafir, yang di antaranya ada orang tua, saudara, kerabat, dan sahabat mereka. Mereka saling menyayangi saudara seagamanya. Jadi mereka keras dan sayang karena Allah. *Kedua*, keadaan mereka, yaitu kebiasaan mereka yang selalu rukuk, sujud, dan ibadah, sehingga seakan-akan mereka menghabiskan semua waktunya untuk rukuk dan sujud. *Ketiga*, keadaan batin dan kedalaman intuisi mereka yang selalu hanya mengharap keutamaan dan rida Allah. *Keempat*, bekas ibadah yang nyata, yaitu tanda di wajah mereka yang bersih dan bagus (*wadlâ'ah*), bercahaya (*isyrâq*), jernih (*shafâ'*), dan bening (*syafâfîyah*) karena tekun ibadah.

---

[40] Sri Aliyah, "Kaedah-kaedah Tafsir Fi Zhilaali al-Qur'an", *JIA*, Th. XIV, No. 2 (Desember, 2013), 39-42.

[41] Fuad Luthfi, *Konsep Politik Islam Sayyid Quthub dalam Tafsir fi Zhilal Qur'an* (Skripsi, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2011), 8-13.

Tanda ini bukan titik hitam (*nuktah*) pada wajah sebagaimana dipersepsikan saat mendengar "*min atsar al-sujûd*". Menurut Quthub, *atsar al-sujûd* adalah bekas ibadah (*atsar al-'ibâdah*). Lafal "sujud" dipilih karena ia menunjukkan kebulatan hati, kepatuhan, dan ibadah kepada Allah dalam bentuk yang paripurna. Jadi, ia merupakan bekas kekhusyukan di wajah, yang menghilangkan sikap angkuh, sombong, dan pandai dan diganti dengan sikap tawadu, tulus, dan baik yang membuat wajah orang mukmin semakin bagus. Empat tanda ini bukan sesuatu yang baru, tapi sudah lama ada di lembaran takdir yang sudah termaktub dalam Taurat dan Injil.[42]

Atsar al-Sujûd dalam *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm wa al-Sab' al-Matsânî* karya Abû al-Fadl Syihâb al-Dîn al-Sayyid Mahmûd al-Alûsî al-Baghdâdî (1217-1270 H.)

Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân wa al-Sab' al-Matsânî adalah kitab tafsir karya al-Alûsî. Nama lengkap al-Alûsî yaitu Abû al-Tsanâ' Syihâb al-Dîn al-Sayyid Mahmûd Afandî al-Alûsî al-Baghdâdî. Dia dilahirkan pada tahun 1217 H. di Baghdad dan wafat pada tahun 1270 H. Dia merupakan seorang guru utama ulama di Irak yang ahli di bidang tafsir, hadis, fikih, dan teologi. Dia mengikuti akidah salaf dan mazhab Syâfi'î. Bahkan dia cenderung berijtihad dengan ijtihadnya sendiri menjelang wafatnya. Di antara karya tulisnya adalah *Syarh al-Sullam fî al-Manthiq*, *al-Ajwibah al-'Irâqîyah 'an al-As'ilah al-Lâhûrîyah*, *al-Ajwibah al-'Irâqîyah 'an al-As'ilah al-Irânîyah*, *Durrah al-Ghawâsh fî Auhâm al-Khawâs*, *al-Nafahât al-Qudsîyah fî al-Mabâhits al-Imâmîyah*, dan *al-Fawâ'd al-Sanîyah fî 'Ilm Âdâb al-Bahts*.[43]

---

[42] Sayyid Quthub, *Fî Dzilâl al-Qur'ân* (Kairo: Dâr al-Syurûq, 2003), 3324-3333.

[43] Muhammad Husain al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Vol. 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 250-251.

Al-Alûsî menulis *Rûh al-Ma'ânî* selama 15 tahun. Dia mulai menulis kitab tafsirnya pada malam keenam belas bulan Syakban 1252 H. hingga malam Selasa tanggal 4 Rabiulakhir 1267 H.[44] Sebagian ulama mengategorikan kitab tafsir ini ke dalam *tafsîr isyârî*, tapi al-Dzahabî mengategorikannya ke dalam *al-tafsîr bi al-ra'y al-mahmûd* karena aspek *isyârî* kitab ini hanya merupakan aspek sekunder.[45] Sebenarnya bila dibandingkan metode *al-tafsîr bi al-ma'tsûr*, baik metode *tafsîr isyârî* maupun metode *al-tafsîr bi al-ra'y al-mahmûd* merupakan metode penafsiran subjektif, karena subjektivitas penafsir lebih dominan dalam proses penafsiran.

Dalam menafsirkan Qs. Al-Fath [48]: 29, al-Alûsî menempuh empat langkah penafsiran, yaitu: *pertama*, menjelaskan makna kosakata dan posisinya dalam struktur kalimat dengan cara menggunakan pendapat pribadinya, merujuk pada pendapat ulama, merujuk pada syair, dan merujuk pada perbedaan *qirâ'ât*. *Kedua*, menafsirkan dengan ayat lain, hadis, dan pendapat ulama dari kalangan sahabat, tabiin, dan *tabi' al-tâbi'în*. *Ketiga*, menyebutkan beragam penafsiran terkait dengan ayat ini. *Keempat*, mengeneralisasi dan menyimpulkan penafsiran yang tepat.

Dalam pandangan al-Alûsî, ayat ini menjelaskan tentang Nabi Muhammad saw. dan para sahabatnya yang kasar dan keras terhadap musuh Islam tapi sayang dan lembut terhadap saudara mukmin mereka. Penyebutan kasar dan keras sebagai lawan dari sayang dan lembut ini merupakan penyempurnaan dan kehati-hatian, sehingga mereka tidak dianggap sebagai orang yang kasar dan keras secara mutlak. Hal ini berdasarkan ayat "*adzillah 'alâ al-mu'minîn 'a'izzah 'alâ al-kâfirîn*" dan syair "*halîm mâ al-hulm zain ahlihi 'alâ annahu 'inda al-'aduww muhayyab*". Untuk menunjukkan

[44] Ibid., 252.
[45] Ibid., 256-257.

kekerasan mereka terhadap orang kafir, al-Alûsî mengutip riwayat dari al-Hasan bahwa mereka menjaga pakaian mereka agar tidak menempel dengan pakaian orang kafir dan menjaga badan mereka agar tidak menyentuh badan orang kafir. Sedangkan untuk menunjukkan kasih sayang mereka kepada saudara mukminnya, al-Alûsî mengutip beberapa riwayat dan pendapat ulama tentang tradisi saling bersalaman dan saling memeluk di antara mereka. Dalam menyebutkan sifat mereka, menurutnya, Allah menggunakan kalimat "*tarâhum rukka' sujjad*". Kata "*tarâhum*" menunjukkan kontinuitas, sedangkan "*rukka' sujjad*" adalah metafora untuk salat. Hal ini adalah bukti mereka sering salat untuk mengharap pahala dan rida Allah.[46]

Terkait dengan frasa "*atsar al-sujûd*", al-Alûsî menjelaskan bahwa kata "*sîmâ*" bermakna "*'alâmah*" (tanda). Kata ini bisa dibaca "*sîmîyâ'*". Kata "*sîmâ'*" dan derivasinya berasal dari kata "*sûmah*". Kata "*atsar*" yang dilekatkankan (*idlâfah*) ke kata "*sujûd*" menunjukkan sesuatu yang terjadi akibat pengaruh yang diakibatkan oleh sujud. Menurut al-Alûsî, banyak penafsiran terkait frasa ini. *Pertama*, *atsar al-sujûd* mirip *tsafinah al-ba'îr* yaitu anggota tubuh unta yang menempel ke tanah pada saat menderum. Dalam hal ini, dua orang yang bernama 'Alî, yaitu 'Alî ibn al-Husain Zain al-'Âbidîn dan 'Alî ibn 'Abd Allâh ibn 'Abbâs Abû al-Amlâk yang diberi julukan "*dzû al-tsafinât*" karena mereka sering bersujud, sehingga menyebabkan dahi mereka seperti *tsafinah al-ba'îr*. *Kedua*, *atsar al-sujûd* adalah kekhusyukan, tawaduk, kuningnya wajah karena tidak tidur malam, sinar yang tampak pada wajah para ahli ibadah yang tampak dari batin mereka yang menujukkan zahir mereka, keindahan yang tampak pada wajah orang-orang yang salat, perangai yang

[46] Al-Alûsî al-Baghdâdî, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm wa al-Sab' al-Matsânî*, Vol. 26 (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabî, t.th.), 123-124.

baik, kewibawaan karena dekatnya mereka dengan munajat mereka kepada Tuhannya. *Ketiga*, *atsar al-sujûd* adalah tanda pada wajah mereka di dunia. *Keempat*, *atsar al-sujûd* adalah tanda pada wajah mereka di akhirat. *Kelima*, *atsar al-sujûd* adalah tanda pada wajah mereka di dunia dan akhirat, tapi di akhirat lebih tampak dan sempurna.[47]

Selain penafsiran tersebut, al-Alûsî mengutip empat penafsiran berdasarkan riwayat berbeda dari sahabat dan tabiin. *Pertama*, riwayat yang dikeluarkan dan disahihkan oleh al-Hâkim dari 'Â'isyah bahwa maksud "*li yadhîdza bihim al-kuffâr*" adalah para sahabat Nabi Muhammad saw. *Kedua*, pendapat 'Ikrimah bahwa maksud "*akhraja syath'ahu*" adalah Abû Bakar, "*fa âzarahu*" adalah 'Umar, "*fa istaghladza*" adalah 'Utsmân, dan "*fa istawâ 'alâ sûqihi*" adalah 'Alî. *Ketiga*, riwayat Ibn Mardawaih, Ahmad ibn Muhammad al-Zuhrî, dan al-Syîrâzî dari Ibn 'Abbâs bahwa maksud "*Muhammad rasûl Allâh wa al-ladzîna ma'ahu*" adalah Abû Bakar, "*asyiddâ' 'alâ al-kuffâr*" adalah 'Umar, "*ruhamâ' bainahum*" adalah 'Utsmân, "*tarâhum rukka' sujjjad*" adalah 'Alî, *"yabtaghûna fadl min Allâh wa ridlwân*" adalah Thalhah dan al-Zubair, "*sîmâhum fî wujûhihim min atsar al-sujûd*" adalah 'Abd al-Rahmân ibn 'Auf, Sa'ad ibn Abû Waqqâsh, dan Abû 'Ubaidah ibn al-Jarrâh, "*wa matsalhum fî al-Injîl ka zar' akhraja syath'ahu fa âzarahu*" adalah Abû Bakar, "*fa istaghladza*" adalah 'Umar, "*fa istawâ 'alâ sûqihi*" adalah 'Utsmân, "*yu'jib al-zurrâ' li yaghîdza bihim al-kuffâr*" adalah 'Alî, dan "*wa'ada Allâh al-ladzîna âmanû wa 'amilû al-shâlihât*" adalah semua sahabat Nabi Muhammad saw. *Keempat*, riwayat Ibn Mardawaih, al-Khathîb, dan Ibn 'Asâkir dari Ibn 'Abbâs bahwa maksud "*ka zar'*" yaitu asal *zar'* adalah 'Abd al-Muthallib, "*akhraja syath'ahu*" adalah Nabi Muhammad saw., "*fa âzarahu*" adalah Abû Bakar, "*fa istaghladza*" adalah 'Umar, "*fa istawâ 'alâ sûqihi*" adalah

[47] Ibid., 125-126.

'Utsmân, dan "*li yaghîdza bihim al-kuffâr*" adalah 'Alî. Sayangnya, menurut al-Alûsî, kualitas empat riwayat ini adalah tidak sahih.[48]

Setelah mendeskripsikan beragam penafsiran tersebut, al-Alûsî kemudian menafsirkan sendiri Qs. Al-Fath [48]: 29, yaitu Muhammad adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersamanya keras kepada orang kafir, yaitu musuh Allah. Mereka saling menyayangi sesamanya karena kuatnya relasi antara mereka. Mereka memiliki sifat mulia dan indah. Tanda mereka pada wajah mereka adalah bekas sujud kepada Allah, bukan sujud kepada sesuatu dari unsur-unsur dunia dan akhirat. Tanda ini berupa pemberian cahaya-cahaya ketuhanan (*khal' al-anwâr al-ilâhîyah*). Menurut 'Âmir ibn 'Abd Qais, sebagaimana dikutip oleh al-Alûsî, wajah seorang mukmin menunjukkan kadar amalnya.[49]

Atsar al-Sujûd dalam *al-Kassyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmidl al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl* karya Jâr Allâh Abû al-Qâsim Mahmûd ibn 'Umar al-Zamakhsyarî (467-538 H.)

Al-Kassyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmidl al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl karya al-Zamakhsyarî. Nama lengkap al-Zamakhsyarî yaitu Abû al-Qâsim Mahmûd ibn 'Umar ibn Muhammad ibn 'Umar al-Khawârizmî. Dia dilahirkan pada tahun 467 H. dan wafat pada tahun 538 H. Dia merupakan seorang imam besar Muktazilah yang ahli tafsir, hadis, nahu, bahasa, dan sastra. Di antara karya tulisnya selain kitab tafsir tersebut adalah *al-Muhajah fî al-Masâ'il al-Nahwîyah*, *al-Mufrad wa al-Murakkab fî al-'Arabîyah*, *al-Fâ'iq fî Tafsîr al-Hadîts*, *Asâs al-Balâghah fî al-Lughah*, *al-Mufashshal fî al-Nahw*, *Ru'ûs al-Masâ'il fî al-Fiqh*.[50]

---

[48] Ibid., 128-129.
[49] Ibid., 130-131.
[50] al-Dzahabî, *al-Tafsîr*, Vol. 1, 304-305.

Al-Zamakhsyarî menulis al-*Kasysyâf* karena permintaan para sahabatnya, yaitu para tokoh Muktazilah yang dia sebut sebagai *al-fi'ah al-nâjîyah al-'adlîyah* (golongan yang selamat penyeru keadilan), untuk menulis *al-kasyf 'an haqâ'iq al-tanzîl wa 'uyûn al-aqâwîl fî wujûh al-ta'wîl*, tapi dia menolaknya. Mereka kembali lagi, sehingga dia merasa wajib menulisnya untuk mereka. Apalagi setelah dia bertemu dengan al-Amîr al-Syarîf al-Imâm Abû al-Hasan 'Alî ibn Hamzah ibn Wahhâs, seorang tokoh keturunan Rasulullah saw., di Mekkah yang memintanya untuk mewujudkan permintaan tersebut, sehingga dia pun menurutinya. Dia menulis kitab tafsir ini selama lebih dari 30 tahun.[51]

Dalam menafsirkan Qs. Al-Fath [48]: 29, secara garis besar, al-Zamakhsyarî menggunakan tiga metode, yaitu: (a) menganalisis makna kosakata dan strukturnya dalam kalimat; (b) menafsirkan ayat dengan ayat lain, mengutip hadis serta pendapat para sahabat, tabiin, dan ulama; dan (c) menyimpulkannya. Menurutnya, Nabi Muhammad saw. dan para sahabatnya keras kepada orang kafir dan sayang kepada orang mukmin. Hal ini berdasarkan Qs. al-Mâ'idah [5]: 54 "*adzillah 'alâ al-mu'minîn a'izzah 'alâ al-kâfirîn*", Qs. al-Taubah [9]: 73 "*wa ughludz 'alaihim*", dan Qs. al-Taubah [9]: 128 "*bi al-mu'minîn ra'ûf rahîm*". Bukti kekerasan mereka kepada orang kafir yaitu mereka menjaga pakaian mereka agar tidak menempel dengan pakaian orang kafir dan menjaga badan mereka agar tidak menyentuh badan orang kafir. Sedangkan bukti kasih sayang mereka antarmereka yaitu mereka saling berjabat tangan dan saling berpelukan setiap kali mereka bertemu.[52]

---

[51] Jâr Allâh Abû al-Qâsim Mahmûd ibn 'Umar al-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmidl al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, Vol. 1 (Riyad: Maktabah al-'Ubaikân, 1998), 97-98.
[52] Ibid., Vol. 5,550.

Menurut al-Zamakhsyarî, kata "*sîmah*" dalam ayat ini bermakna tanda (*'alâmah*). Selain *sîmah*, kata ini bisa dibaca *sîmâ'* dan *sîmîyâ'*. Maksud kata ini adalah tanda yang ada di dahi para ahli sujud karena mereka sering bersujud. Dengan demikian, "*min atsar al-sujûd*" adalah pengaruh yang diakibatkan oleh sujud. Dalam hal ini, dua orang yang bernama 'Alî, yaitu 'Alî ibn al-Husain Zain al-'Âbidîn dan 'Alî ibn 'Abd Allâh ibn 'Abbâs Abû al-Amlâk disebut *dzû al-tsafinât* karena seringnya sujud mereka menyebabkan jidat mereka mirip *tsafinah al-ba'îr*. Menurut Sa'îd ibn Jubair, ia adalah tanda pada wajah. Menurut al-Zamakhsyarî, larangan agar tidak merusak wajah karena sujud yang berasal dari hadis dan *atsar* Ibn 'Umar tertuju pada orang yang sengaja melakukannya. Hal tersebut, menurutnya, merupakan ria dan nifak, yang berbeda dengan orang yang sujud ikhlas karena Allah. Kemudian al-Zamakhsyarî mengutip sebagian orang terdahulu yang berkata, "Dulu kami salat, tapi kami tidak melihat sesuatu di antara mata kami. Sedangkan sekarang kami melihat satu di antara kami salat lalu di antara matanya terlihat lutut onta (*rukbah al-ba'îr*). Kami tidak tahu, apakah kepalanya berat atau tanahnya kasar." Menurut al-Zamakhsyarî, perkataan ini tertuju pada orang yang sengaja melakukannya karena nifak.[53]

Di samping itu, dia juga mengutip penafsiran lain terkait *atsar al-sujûd*. *Pertama*, sebagian orang berpendapat bahwa itu adalah kuningnya wajah karena takut kepada Allah. *Kedua*, menurut al-Dlahhâk, itu bukan bekas luka di wajah, tapi warna kekuning-kuningan. *Ketiga*, menurut Sa'îd ibn al-Musayyab, itu adalah basahnya sesuatu akibat bersuci dan debu. *Keempat*, menurut 'Athâ', wajah mereka bercahaya karena lamanya salat malam mereka, seperti hadis "*man katsurat shalâtuhu fî al-lail hasuna wajhuhu bi al-nahâr*"

[53] Ibid., Vol. 5, 551-552.

(barang siapa yang sering salat pada malam hari, niscaya wajahnya akan kelihatan elok pada siang harinya). Ini merupakan sifat Nabi Muhammad saw. dan para sahabatnya dalam Taurat dan Injil.[54]

Atsar al-Sujûd dalam *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân* karya Muhammad Husain al-Thabâthabâ'î

Al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân merupakan kitab tafsir karya Muhammad Husain al-Thabâthabâ'î. Nama lengkap al-Thabâthabâ'î yaitu Muhammad Husain ibn al-Sayyid Muhammad ibn al-Sayyid Muhammad Husain ibn al-Mîrzâ 'Alî Ashghar Syaikh al-Islâm al-Thabâthabâ'î al-Tabrîzî al-Qâdlî. Nama al-Thabâthabâ'î dinisbahkan kepada seorang kakekhnya, yaitu Ibrâhîm Thabâthabâ ibn Ismâ'îl al-Dîbâj. Dia dilahirkan pada tanggal 29 Zulhijah 1321 H. yang bertepatan dengan tahun 1892 M. dan wafat pada tahun 1981 M. Al-Thabâthabâ'î merupakan seorang ulama Syiah yang menguasai banyak disiplin keilmuan, seperti tafsir, hadis, filsafat, teologi, dan usul fikih. Hal ini berdasarkan karya tulisnya yang mencakup semua disiplin keilmuan tersebut. Di antara karya tulisnya selain *al-Mizan* adalah *Ushûl al-Falsafah*, *al-A'dâd al-Awwalîyah*, *Bidâyah al-Hikmah fî al-Falsafah*, *Ta'lîqât 'alâ Kitâb al-Asfâr fî al-Falsafah li al-Failasûf Shadr al-Muta'allihîn al-Syîrâzî*, *Ta'lîqât 'alâ Kitâb Ushûl al-Kâfî li al-Kulainî*, dan *Tâ'lîqât 'alâ Kitâb Bihâr al-Anwâr li Muhammad Bâqir al-Majlisî*.[55]

Al-Thabâthabâ'î menulis kitab tafsir *al-Mîzân* karena permintaan mahasiswanya pada saat dia mengajar di Universitas Qum di Iran. Pada mulanya, kitab tafsir ini ditulis dalam bahasa Persia, tapi kemudian dialihbahasakan ke

---

[54] Ibid., Vol. 5, 552-553.

[55] Kata pengantar penerbit dalam Al-Sayyid Muhammad Husain al-Thabâthabâ'î, *al-Mîzan fî Tafsîr al-Qur'ân*, Vol. 1 (Beirut: Mu'assasah al-A'lamî li al-Mathbû'ât, 1997), i-w.

dalam bahasa Arab. Karena al-Thabâthabâ'î adalah seorang ulama Syiah, pemikirannya tidak bisa dilepaskan dari ajaran Syiah. Di antaranya adalah pengutipan hadis yang berasal dari hadis-hadis yang diriwayatkan oleh para imam Syiah, sebagaimana termaktub dalam *al-Kâfî*[56] karya al-Kulainî, kolektor utama hadis Syiah.

Dalam menafsirkan Qs. Al-Fath [48]: 29, al-Thabâthabâ'î menganalisis struktur kosakata, menjelaskan maknanya, menafsirkannya dengan ayat lain dan hadis dari kalangan Syiah, serta mengutip pendapat Ibn 'Abbas dan ulama lain yang tidak disebutkan namanya. Menurutnya, Nabi Muhammad saw. dan orang-orang yang bersamanya keras terhadap orang kafir dan sayang kepada sesamanya. Frasa "*ruhamâ' bainahum*" digunakan sebagai penjelasan terhadap frasa "*asyiddâ' alâ al-kuffâr*" agar tidak dipahami bahwa kerasnya mereka terhadap orang kafir juga berlaku terhadap sesamanya. Mereka selalu salat mengharapkan pahala dan rida Allah. Tanda mereka terdapat bekas sujud. Al-Thabâthabâ'î menjelaskan bahwa, kata "*sîmâ*" bermakna "'*alâmah*", yaitu mereka bersujud kepada Allah dengan rendah diri dan kebulatan hati, sehingga membekas tanda kekhusyukan kepada Allah pada wajah mereka yang tampak bagi orang yang memandangnya. Menurutnya, makna ini mendekati pendapat al-Shâdiq bahwa itu merupakan melek malam untuk salat. Selain itu, dia juga mengutip dua pendapat lain, yaitu: *pertama*, *atsar al-sujûd* merupakan bekas debu di dahi mereka, karena mereka salat di atas debu bukan di atas kain. *Kedua*, *atsar al-sujûd* merupakan tanda mereka pada hari kiamat yang pada saat itu tempat sujud mereka bercahaya terang. Menurutnya, ciri-ciri mereka tersebut ada dalam Taurat dan Injil; frasa "*asyiddâ' 'alâ al-kuffâr*" hingga

[56] Khairunnas Jamal, "Pengaruh Pemikiran Husain Thabathaba'i dalam Tafsir Al Misbah", *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVII, No. 2 (Juli, 2011), 206

frasa "*min atsar al-sujûd*" merupakan ciri mereka dalam Taurat, sedangkan frasa "*ka zar' akhraja syath'ahu*" hingga "*li yaghîdza bihim al-kuffâr*" merupakan ciri mereka dalam Injil.[57] Penting dicatat, al-Thabâbâ'î tidak menafsirkan frasa "*ma'ahu*" dalam makna "sahabat" secara eksplisit sebagaimana para mufasir lainnya.

Berdasarkan lima kitab tafsir lintas aliran di atas, penafsiran tentang frasa *atsar al-sujûd* dalam Qs. Al-Fath [48]: 29 ternyata beragam. Secara umum, penafsiran tersebut bisa dikelompokkan pada dua penafsiran, yaitu: *pertama*, penafsiran yang bersifat abstrak. Dalam hal ini, frasa *atsar al-sujûd* mengandung dua makna: (a) keberadaannya tidak kasatmata tetapi bisa dirasakan berupa kekhusyukan, tawaduk, kuniggnya wajah, sinar yang tampak pada wajah, keindahan, perangai yang baik, kewibawaan, tanda pada wajah mereka yang bersih dan bagus (*wadlâ'ah*), bercahaya (*isyrâq*), jernih (*shafâ'*), dan bening (*syafâfîyah*); dan (b) tanda itu bukan saat ini di dunia, namun nanti di akhirat berupa cahaya. *Kedua*, penafsiran yang bersifat konkret. Dalam hal ini, frasa tersebut bersifat konkret berupa tanda fisik di jidat dan di antara kedua mata, yang pada umumnya berwarna hitam.

Atsar al-Sujûd dalam Perspektif Masyarakat

Pemahaman komprehensif tentang jidat hitam tidak cukup hanya mengandalkan penafsiran para ahli tafsir sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, karena persoalan ini biasa ditemukan di tengah masyarakat. Oleh karena itu, pandangan tokoh organisasi kemasyarakatan juga perlu dijadikan sebagai rujukan, karena mereka dianggap sebagai representasi dari perbedaan pemahaman keagamaan yang berkembang di tengah masyarakat.

[57] al-Thabâthabâ'î, *al-Mîzan*, Vol. 18, 302-304.

Dalam proses pengumpulan data, penulis melakukan wawancara dengan metode *purposive sampling*, sehingga data dari hasil wawancara berasal dari sebagian tokoh dan anggota organisasi kemasyarakatan di setiap kabupaten di Madura. Mereka merupakan pengurus dan anggota Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Sarekat Islam, dan Persis (Persatuan Islam). Sebagai data pelengkap, wawancara juga dilakukan dengan sebagian pengurus Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan sebagian warga Madura yang memiliki tanda hitam di dahi, karena mereka merupakan pelaku dan dianggap sebagai representasi dari umat Islam lain di Madura yang memiliki jidat hitam. Hal ini dilakukan karena dua alasan, yaitu:

Pertama, wawancara tidak mungkin dilakukan kepada semua pengurus organisasi kemasyarakatan di Madura, karena selain jumlah mereka banyak, sebagian mereka tidak mau menjawab pertanyaan yang diajukan pada saat wawancara, sehingga tidak bisa dijangkau satu persatu.

Kedua, pandangan mereka dianggap telah merepresentasikan pandangan pengurus lain di organisasi kemayarakatan yang sama sekaligus warga masyarakat yang berafiliasi dengan organisasi kemasyarakatan tersebut.

Untuk mendapatkan data yang fokus pada inti persoalan, ada lima poin yang diajukan kepada mereka, yaitu: (1) makna penggalan ayat "*sîmâhum fî wujûhihim min atsar al-sujûd*" dalam Qs. Al-Fath [48]: 29?; (2) Frasa "*atsar al-sujûd*" merupakan tanda kesalehan seorang muslim atau bukan dan argumentasinya; (3) Nabi Muhammad saw. dan sahabatnya memiliki bekas hitam di dahi mereka karena rajin beribadah atau tidak; (4) pendapat mereka tentang orang Islam yang memiliki tanda hitam di dahinya; dan (5) penilaian warga setempat tentang orang yang memiliki tanda hitam di dahinya.

Ayyub Mustofa, Wakil Ketua Gerakan Pemuda Ansor Nahdlatul Ulama (NU) Bangkalan, menuturkan,

"Ada tanda sujud yang artinya tanda tunduk dan patuh kepada Yang Maha Kuasa. Hal ini ditekankan oleh al-Qur'an melalui redaksi lafal '*atsar al-sujûd*' yang menjadi simbol kepatuhan seorang hamba. *Atsar al-sujûd* adalah tanda kesalehan seorang muslim, yang dengan ketundukan yang dimaksud otomatis merupakan faktor utama kesalehan seseorang. Mengenai bekas hitam di dahi memang ada beberapa riwayat yang menyebutkan demikian, tetapi tidaklah mutlak penyebabnya adalah intensitas ibadah yang dia lakukan. Ibadah sendiri juga sangat luas. Bila kita persempit maknanya, misalkan salat yang menjadikan dahi seseorang menjadi hitam yang dengan hal tersebut memvonis ketaatan seseorang, maka begitu naif cara berpikir seperti ini. Mengaitkan hubungan kualitas kesalehan seseorang dengan sesuatu yang zahir (jidat hitam). Beberapa tafsir ulama terkait ayat ini, misalnya al-Thabarî mengatakan bahwa tanda itu akan terlihat nanti di hari kiamat, yang digambarkan dengan mencorongnya wajah ahli 'sujud'. *Statement* ini juga dikuatkan oleh beberapa referensi keagamaan yang valid. Misalkan ada kawan non-muslim yang dahinya menghitam, apa karena dia sering sujud? Janganlah kita mempersempit makna universal itu terhadap suatu agama atau kelompok tertentu. Apalagi hanya sebuah tanda fisik. Kita sekarang hidup di zaman yang menuntut manusia untuk bersikap taktis; menginginkan segalanya lebih praktis dan cepat. Tanda dari masyarakat seperti ini dapat dilihat dengan cepatnya masyarakat merespons sesuatu di luar yang secara fisikal dapat dilihat. *Seeing is believing*. Persepsi umum inilah yang pada saatnya diterapkan terhadap individu lain, terutama dalam hal ibadah, sehingga terasa mudah men-*judge by its cover*."[58]

[58] Ayyub Mustofa, *Wawancara*, tanggal 15 Mei 2018.

Pendapat Mustofa seirama dengan pendapat Nur Laili. Laili merupakan pengurus Fatayat Nahdlatul Ulama (NU) Bangkalan. Ketika disodorkan pertanyaan serupa, ia menuturkan,

> "Tanda-tanda mereka tampak pada wajah-wajah mereka dari bekas sujud. Cukup banyak tafsir yang dikemukakan ulama mengenai maksud *sîmâhum*, tetapi saya cenderung pada pendapat yang menyatakan bahwa *sîmâhum* itu adalah *al-simt al-hasan*, *al-khusyû'*, dan *al-tawâdlu'*. Ini di dunia. Sedang di hari kiamat *sîmâhum* itu putih bercahaya yang menunjukkan mereka ahli sujud ketika di dunia. Kalau yang dimaksud bekas sujud adalah warna hitam di wajah, maka hemat saya tidak. Dalam riwayat al-Thabrânî dijelaskan bahwa tatkala Sâ'ib ibn Yazîd melihat Zubair ibn Suhail ibn 'Abd al-Rahmân ibn 'Auf tampak bekas sujud di wajahnya, maka dia mengatakan, 'Orang ini telah merusak wajahnya. Ingat, demi Allah, bukan inilah tanda ahli sujud yang dimaksud oleh Allah. Sungguh aku telah bersujud selama 80 tahun, tetapi tidak sedikit pun ia membekas di antara kedua mataku.' Imam Mujâhid mengatakan bahwa, bisa saja orang yang memiliki bekas semacam itu di wajahnya, hatinya lebih keras dari batu. Tapi kalau yang dimaksud adalah *al-simt al-hasan*, *al-khusyû'*, dan *al-tawâdlu'*, maka iya. Tidak perlu alasan untuk mengatakan bahwa hal ini merupakan tanda kesalehan seseorang. Sampai saat ini saya belum menemukan bahwa Nabi Muhammad saw. dan sahabatnya memiliki bekas hitam di dahi mereka karena rajin beribadah. Sebagai muslim, saya diajarkan *husn al-dzan*. Jadi saya *husn al-dzan* saja, kecuali mereka jelas-jelas bersikap dan bertindak yang tidak sesuai dengan ajaran Islam, yaitu ajaran yang mengandung rahmat bagi seluruh alam. Saya tidak tahu persepsi

masyarakat di sekitar saya tentang orang yang di dahinya ada bekas hitam."[59]

Secara substantif, pernyataan Laili sama dengan pernyataan Donny Burhan, tetapi pernyataan orang yang terakhir ini lebih lugas. Burhan merupakan pengurus Pimpinan Daerah Muhammadiyah Bangkalan. Dia menuturkan pandangannya sebagai berikut,

"Makna *sîmâhum fî wujûhihim min atsar al-sujûd* adalah ada tanda di wajahnya, yang merupakan dampak dari penghambaan yang dilakukannya kepada Allah. Sebagian penafsir menyatakan bahwa tanda tersebut tercermin dari cerahnya aura wajahnya dan perbuatan yang menyenangkan muncul dari dalam dirinya sebagai dampak sujud atau ibadah salat yang sering dilaksanakannya. Saya lebih cenderung pada pemaknaan seperti ini. Meskipun ada penafsiran yang menyebutkan bahwa tanda itu berupa simbol hitam yang ada di dahinya, tetapi penafsiran seperti ini sangat bersifat relatif. *Atsar al-sujûd* adalah tanda kesalehan seorang muslim, karena tujuan ibadah yang Allah perintahkan kepada para hamba-Nya adalah menjadikan dirinya sebagai pribadi yang bermanfaat bagi dirinya dan yang ada di sekitarnya. Dengan demikian, *atsar al-sujûd* yang saya maksud adalah aura wajah dan cerminan perbuatan baik dari perbuatannya. Saya belum menemukan riwayat yang menjelaskan Nabi Muhammad saw. dan sahabatnya memiliki bekas hitam di dahi mereka karena rajin beribadah. Boleh jadi orang Islam yang di dahinya ada bekas hitam sebagai dampak dari aktivitas sujud yang sering dilakukannya, tetapi tidak sedikit orang yang mengalami kelainan pada kulit wajahnya, sehingga sering terkena jerawat dan bekas dari jerawat yang

[59] Nur Laili, *Wawancara*, tanggal 15 Mei 2018.

menghitam itu boleh jadi membekas di jidatnya. Sepengetahuan saya, banyak orang yang berpendapat bahwa orang yang ada bekas hitam di dahinya merupakan bekas aktivitas sujudnya. Saya sendiri tidak menyalahkan persepsi seperti ini, tetapi ada hal lain yang harus dilihat dari adanya bekas hitam di dahi seseorang. Misalnya, bekas luka atau jerawat yang meletus."[60]

Ada perbedaan antara pernyataan Burhan dan Nurul Hadi. Hadi merupakan Ketua Sarekat Islam (SI) Sampang. Perbedaan mereka berdua terletak pada tanda hitam di jidat seseorang sebagai bekas ibadah atau tidak dan persepsi masyarakat di sekitar mereka tentang orang Islam yang berjidat hitam. Hadi, laki-laki yang di dahinya ada bekas hitam ini, menuturkan,

"Menurut saya dari pemahaman yang saya ketahui dan saya yakini, bahwa ayat itu menunjukkan bahwa orang yang saleh sering melakukan ibadah bersujud kepada Allah swt. akan terpancar dari wajahnya tanda-tanda, seperti berseri-seri, cerah bercahaya, dan tidak tampak kegelisahan dalam wajahnya. *Atsar al-sujûd* adalah tanda kesalehan seorang muslim. Salah satu tanda dari kesalehan seseorang akan tampak dari wajahnya, karena orang yang saleh itu artinya mengamalkan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya, maka orang yang seperti ini terlihat sekali dari wajahnya selalu bersinar dan tidak ada kekhawatiran dalam hidupnya. Saya tidak tahu bahwa Nabi Muhammad saw. dan sahabatnya memiliki bekas hitam di dahi mereka karena rajin beribadah. Orang yang ada bekas hitam di dahinya banyak jenisnya; ada yang sangat hitam, ada yang samar-samar, dan ada yang hanya berbekas. Bagi saya, semua itu adalah tanda keseriusan dia

[60] Donny Burhan, *Wawancara*, 15 Mei 2018.

dalam menjalankan ibadah, tetapi dalam hal kesan, jidat hitam itu kurang memperlihatkan keikhlasan dalam beribadah. Saya tidak tahu persepsi masyarakat di sekitar saya tentang orang yang di dahinya ada bekas hitam. Sepertinya biasa-biasa saja."[61]

Pendapat lebih halus dan hati-hati diutarakan oleh Arifin. Dia merupakan warga Sampang yang di dahinya ada bekas hitam. Ia lebih mendahulukan akhlak daripada simbol lahirian sebagai tanda kesalehan. Ketika ditanya, ia menuturkan,

"Makna *sîmâhum fî wujûhihim min atsar al-sujûd* yaitu tampak di wajah mereka dari tanda-tanda sujud. *Atsar al-sujûd* bukan tanda kesalehan seorang muslim, karena sering beribadah bukan berarti taat beribadah. Terkadang banyak orang yang jidatnya hitam, tetapi akhlaknya masih kurang. Saya belum pernah menemukan bahwa Nabi Muhammad saw. dan sahabatnya memiliki bekas hitam di dahi mereka karena rajin beribadah. Menurut saya, ketika kita melihat seseorang yang ahli ibadah ada kesan tersendiri tidak harus berjidat hitam, tetapi ketika ada orang yang di dahinya hitam kita tidak harus men-*judge* apalagi mengolok-ngoloknya. Setidaknya kita menghargai keseringannya dalam beribadah. Kita harus melihat akhlaknya; jika sesuai, maka mungkin dia ahli ibadah. Masyarakat di lingkungan saya sangat menghargai orang-orang yang seperti itu, dan biasanya dianggap sebagai orang yang sering salat Tahajud."[62]

Poin sama tentang persepsi masyarakat terhadap orang Islam yang berjidat hitam sebagai ahli ibadah diungkapkan oleh Azhar Amrullah Hafiz. Hafiz merupakan warga Sampang

[61] Nurul Hadi, *Wawancara*, tanggal 03 Mei 2018.
[62] Arifin, *Wawancara*, tanggal 13 Mei 2018.

yang di dahinya ada bekas hitam. Dia berasal dari keluarga campuran antara Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Ketika ditanya, dia menuturkan,

> "*Sîmah* itu tanda khas, baik itu abstrak maupun konkret, sedangkan *atsar* bisa abstrak dan bisa konkret. Kalau kata *sîmah* dan *atsar* dimaknai secara abstrak, maka maknanya bisa menjadi tanda kesalehan seorang muslim. Mufasir terbagi menjadi dua. Ada yang memaknai secara konkret tapi di akhirat. Artinya, wajah mereka memang terlihat lebih bersinar. Ada juga yang memaknai secara abstrak bahwa itu adalah kesalehan dan akhlak mulia, seperti yang diutarakan oleh Ibn 'Abbâs. Ada pula yang memaknai secara konkret di dunia, tetapi tidak ada yang menyebutkan hitamnya dahi, tapi akibat dari sujud, seperti terlihat lelah karena tidak tidur malam atau ada sisa tanah di wajahnya karena banyak sujud. Kalau *atsar al-sujûd* adalah hitamnya jidat, maka seharusnya redaksi ayatnya *sîmâhum fî jibâhihim*. Ada kemungkinan sahabat ada yang memiliki bekas hitam di dahinya, namun oleh Ibn 'Abbâs dimentahkan bahwa itu adalah tanda di dalam ayat tersebut. Qâla: tsanâ Mujâhid, qâla: tsanâ Yazîd, qâla: tsanâ al-Hasan ibn Mu'âwîyah 'an al-Hakam 'an Mujâhid 'an Ibn 'Abbâs fî qaulihi '*sîmâhum fî wujûhihim min atsar al-sujûd*' qâla: ammâ innahu laisa bi alladzî tarauna, wa lâkinnahu sîmâ al-islâm wa sahnatuhu wa simtuhu wa khusyû'uhu. Kata Ibn 'Abbâs, tanda itu bukan yang kalian lihat, berarti ada sahabat yang beranggapan bahwa tanda hitam di jidat itu adalah maksud dari ayat. Orang Islam yang di dahinya ada bekas hitam sama seperti muslim yang lainnya. Cuma ada persepsi bahwa orang tersebut rajin beribadah. Persepsi masyarakat di sekitar saya tentang orang yang di

dahinya ada bekas hitam bahwa orang tersebut saleh, ahli ibadah, dan dekat dengan Allah."[63]

Berbeda dengan pernyataan Hafiz yang lebih bersifat teoretik, Abdul Ghanie mengungkapkan aspek lain yang lebih bersifat praktis tentang *atsar al-sujûd*. Ghanie merupakan Wakil Ketua Lakpesdam Nahdlatul Ulama (NU) Pamekasan, menuturkan,

"Yang dimaksud dengan bekas sujud itu adalah mereka yang rajin beribadah seperti salat, bukan soal bekas hitam yang menempel di dahi itu. Justru jika seperti itu, malah terkadang membuat manusia cenderung pamer bahwa dirinya ahli ibadah, tetapi *atsar al-sujûd* itu lebih kepada *output* dari salat yang menghiasi wajah-wajah mereka. Apa *output* salat tersebut? Seperti orang yang ahli atau rajin ibadah itu semakin baik akhlaknya, semakin cinta sesama, tidak mudah suuzan, tidak *ngomongin* orang, dan lain-lain. *Nah*, ini yang dimaksud dengan 'tampak pada muka mereka dari bekas sujud'. Wajah mereka semakin bercahaya. *Atsar al-sujûd* adalah tanda kesalehan seseorang, tetapi kalau yang dimaksud *atsar al-sujûd* itu adalah jidat hitam, tentu belum pasti, sebab salehnya seseorang tidak ditentukan oleh tanda hitam, melainkan perbuatan yang menghias wajah-wajah mereka. Saya tidak tahu bahwa Nabi Muhammad saw. dan sahabatnya memiliki bekas hitam di dahi mereka karena rajin beribadah, karena saya hidup jauh setelah Nabi wafat. Menurut saya, orang Islam yang di dahinya ada bekas hitam itu tidak baik. Ibadah itu kan tidak perlu orang lain tahu, cukup hamba dan Tuhan saja, tentu agar tidak mengganggu kekhusyukan dan kemesraan kita dengan Tuhan, sebab dengan dahi hitam, secara tidak langsung

[63] Azhar Amrullah Hafiz, *Wawancara*, 18 Mei 2018.

anda mengatakan, 'Ini *lho* saya ahli ibadah. Buktinya, jidat hitam.' Persepsi masyarakat di sekitar saya tentang orang yang di dahinya ada bekas hitam pasti berbeda-beda, tidak mungkin sama seperti persepsi saya, tetapi insya Allah risih dan semacam membawa beban suuzan saja di hati masyarakat."[64]

Dibanding para informan lain, Abdul Mukti Thabrani memastikan tidak ada tanda hitam di (maaf) dahi Nabi Muhammad saw. serta para sahabatnya. Meski demikian, pengurus Sarekat Islam (SI) Pamekasan ini menuturkan pandangannya secara halus dan bijak sebagai berikut,

"Makna *sîmâhum fî wujûhihim min atsar al-sujûd* adalah tanda-tanda keimanan mereka terpancar dari wajah, sebagai ekspresi khusyuknya sujud mereka kepada Allah, sehingga terlihat tenang, tenteram, dan damai. *Atsar al-sujûd* bukan tanda fisik, dan bukan tanda kesalehan, karena tanda kesalehan itu adalah akhlak, yang di antaranya dengan *wajh thalq*, wajah yang teduh, menyenangkan, *basâthah*, dan ceria sebagai ekspresi dari *lâ khauf 'alaihim wa lâ hum yahzanûn*, karena sujud mereka yang intens. Nabi dan para sahabat tidak memiliki tanda hitam di dahi, walaupun banyak salat. Seandainya ada, pasti disebut dalam kitab hadis. Paling tidak dalam sifat fisik Nabi. Begitu juga para sahabat. Bekas hitam itu akibat tekanan sujud yang terkonsentrasi pada dahi. Mestinya dahi dan tangan. Kalau dahi saja, akibat akan membekas. Ditambah lagi, alas sujud yang kasar, atau tidak beralas sama sekali. Kebanyakan masyarakat memang menganggap dahi hitam sebagai tanda Tahajud, tetapi saya kira itu anggapan yang keliru, karena tanda hitam itu banyak sujud secara emosional."[65]

[64] Abdul Ghanie, *Wawancara*, 16 Mei 2018.
[65] Abdul Mukti Thabrani, *Wawancara*, tanggal 26 April 2018.

Secara substantif, pernyataan Thabrani sama dengan pernyataan Ibnu Kusuma Negara. Negara merupakan Ketua Majelis Tarjih Muhammadiyah Pamekasan. Ketika ditanya, dia menuturkan,

> "Dalam *al-Tafsîr al-Wasîth*, Syekh Sayyid Thanthâwî menjelaskan bahwa tanda itu adalah cahaya dan ketenteraman (energi positif) di wajah orang yang banyak beribadah, sedangkan di akhirat nantinya akan sangat tampak cahaya itu. *Atsar al-sujûd* bukan tanda kesalehan seorang muslim, karena al-Qur'an tidak menyebutkan ada bintik hitam di dahi, tetapi cahaya. Setahu saya Nabi Muhammad saw. dan sahabatnya tidak memiliki bekas hitam di dahi mereka karena rajin beribadah, tetapi siapa pun yang melihat beliau maka akan mengalir ketenteraman. Terkadang tanda itu dibuat sendiri. Jadi ketika sujud, mereka sengaja menggosokkan dahinya biar hitam. Jadi apakah seseorang itu adalah ahli ibadah, lihat dari akhlaknya saja; kalau akhlak dan wajahnya memancarkan energi positif berarti orang itu ahli ibadah. Pencerahan tentang tanda-tanda ini perlu, karena mayoritas persepsi masyarakat menilai tanda itu sebagai tanda ahli ibadah."[66]

Pernyataan Ketua Majelis Tarjih Muhammadiyah di atas seirama dengan pernyataan Abdus Syukur. Syukur merupakan anggota Majelis Tarjih Muhammadiyah Pamekasan. Dia memiliki bekas hitam di dahinya. Ketika ditanya seputar *atsar al-sujûd*, dia menuturkan,

> "Makna *sîmâhum fî wujûhihim min atsar al-sujûd* adalah tanda-tanda mereka tampak di wajah karena banyak sujud (sebagai ahli ibadah). *Atsar al-sujûd* adalah tanda

[66] Ibnu Kusuma Negara, *Wawancara*, tanggal 27 April 2018.

kesalehan seorang muslim, karena dengan banyak sujud. Artinya, banyak beribadah. Orang yang banyak ibadah dekat dengan Allah. Orang yang dekat dengan Allah patuh pada perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya. Ayat itu tentang ciri-ciri sahabat. Jia sujudnya (ibadahnya) benar, maka akan menjadi orang saleh, tapi kalau ibadahnya tidak benar, maka tanda banyak sujud tidak berpengaruh. *Husn al-dzan* atau berperasangka baik pada mereka. Terbukti ketika ada orang yang jidatnya hitam melakukan maksiat yang dikomentari pertama adalah jidatnya. Artinya, secara umum, masyarakat menganggap orang seperti itu manusia suci."[67]

Meski sama-sama warga Pamekasan, persepsi masyarakat di sekitar Syukur berbeda dengan persepsi masyarakat di sekitar Muhammad Abdul Kuddus. Kuddus merupakan anggota Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pamekasan. Ketika ditanya, laki-laki yang di dahinya ada bekas hitam ini menuturkan,

"Makna *sîmâhum fî wujûhihim min atsar al-sujûd* bahwa yang dimaksud dengan tanda-tanda ialah tanda yang baik, yang ada pada wajah mereka, yang dapat disaksikan dan dirasakan oleh orang lain yang bergaul dengannya. *Atsar al-sujûd* kalau maknanya dimaksudkan sesuai dengan poin sebelumnya, masuk bagian dari tanda kesalehan seseorang, karena telah sesuai dengan yang dijanjikan oleh Allah dalam ayat 29 surah 48. Tidak ada keterangan yang saya temukan bahwa Nabi Muhammad dan para sahabat memiliki bekas hitam di dahi mereka. Bekas hitam di dahi orang-orang Islam ada tiga kemungkinan: (1) dia memang rajin sujud; (2) dia melakukan kesalahan dalam bersujud (terlalu keras dalam menekan kepala ketika sujud; dan (3)

[67] Abdus Syukur, *Wawancara*, tanggal 14 Mei 2018.

dia termasuk orang yang mudah *kapalan* (tubuh manusia berbeda terutama bagian dahi). Saya tidak pernah mendapatkan orang yang membedakan (membicarakan) antara orang yang dahinya ada hitam karena sujud."[68]

Pernyataan ringkas dan tegas diungkapkan oleh Ach. Fawzi Aziz. Aziz merupakan warga Pamekasan yang di dahinya ada bekas hitam. Ketika ditanya, dia menuturkan,

"Makna *sîmâhum fî wujûhihim min atsar al-sujûd* yaitu di dahi mereka ada bekas pasir. Tidak ada kaitan antara kesalehan dengan *atsar al-sujûd*. Saya kurang tahu Nabi Muhammad saw. dan sahabatnya memiliki bekas hitam di dahi mereka karena rajin beribadah. Hemat saya, orang Islam yang di dahinya ada bekas hitam kadang-kadang dibikin-bikin alias ria. Hanya masyarakat jelata yang selalu memerhatikan dahinya orang."[69]

Pernyataan Aziz serupa dengan pernyataan Ahmad Syaukani. Syaukani merupakan anggota Persis (Persatuan Islam) Pamekasan yang di dahinya ada bekas hitam. Ketika ditanya, dia menuturkan,

"Bagi saya, *atsar al-sujûd* itu *good attitude*, *good behavior*, *good value*, meskipun persepsi sebagian orang tanda hitam di jidat itu juga *atsar al-sujûd*. Sekali lagi, itu hanya persepsi. Apakah itu jaminan kesalehan seseorang? Jelas tidak. Seharusnya kita balik bertanya kepada yang bersangkutan: apakah dia menginginkan tanda hitam itu ada di jidatnya? Karena sensitifitas kulit setiap orang itu berbeda. Anda misalnya. Selain melaksanakan salat wajib, *rawâtib*, ditambah Duha dan *qiyâm al-lail*, tetapi *ga* hitam-hitam *tuh*. Sebagian orang berbeda. Jangankan sampai

[68] Muhammad Abdul Kuddus, *Wawancara*, tanggal 26 April 2018.
[69] Ach. Fawzi Aziz, *Wawancara*, tanggal 21 Mei 2018.

segitunya, pakai helm saja kulit sekitar dahinya memerah, berjerawat, dan muncul flek hitam. Jadi itu bukan jaminan dia orang saleh. Apakah Nabi Muhammad saw. dan sahabatnya memiliki bekas hitam di dahi mereka karena rajin beribadah, bisa iya, bisa tidak. Selama belum ada hadis atau keterangan lain yang cukup kuat yang menjelaskannya. *What's wrong* dengan orang Islam yang di dahinya ada bekas hitam. Aura seorang muslim bukan muncul dari dahinya. Masyarakat di sekitar saya lebih menilai seseorang dari kontribusinya terhadap lingkungan. Jika dia mampu menjadi bagian penting dalam masyarakatnya, dia akan dinilai baik, dihormati. Ya seperti kebanyakan masyarakat desa lah. Namun jika hanya sebatas teori, tetapi tidak ramah lingkungan orang akan mencibir, meskipun tampilannya oke dan kendaraannya kinclong."[70]

Berbeda dengan para informan sebelumnya, Zainur Rahman secara eksplisit menyebutkan anggapan sebagian orang yang melekatkan jidat hitam pada orang Wahabi/Salafi. Rahman merupakan pengurus Nahdlatul Ulama (NU) Sumenep yang di dahinya ada bekas hitam. Menurutnya, pelbagai penafsiran menunjukkan makna *atsar al-sujûd* dalam Qs. Al-Fath [48]: 29 mengacu pada satu dari dua poin berikut: (1) muka yang bercahaya di hari kiamat kelak; atau (2) tindak tanduk yang baik dan hati yang khusyuk sebagai efek (*atsar*) salatnya. Bila berdasarkan pada pengertian *atsar al-sujûd* ini, ia merupakan tanda kesalehan seorang muslim, karena ia bisa dikategorikan sebagai orang yang menjalankan hak-hak Allah dan para hamba-Nya (*al-qâ'im bi huqûq Allâh wa bi huqûq 'ibâdihi*) yang merupakan definisi kata *al-shâlih*. Riwayat bahwa Nabi Muhammad saw. dan para sahabatnya memiliki

[70] Ahmad Syaukani, *Wawancara*, tanggal 26 Mei 2018.

bekas hitam di dahi mereka karena tekun beribadah belum ditemukan, bahkan riwayat yang ada menunjukkan bahwa tidak ada tanda hitam di (maaf) dahi Nabi dan beberapa sahabat utamanya. Bahkan beberapa riwayat lain menganjurkan agar "*kapalan*" bekas sujud di dahi dihindari. Ada tipe kulit dahi yang tipis, sehingga rentan *mengapal* karena bersujud. Apalagi bila tempat sujud itu kasar. Jadi, seseorang yang dahinya demikian itu karena kulit dahinya tipis. Sebagian orang menganggap tanda hitam di dahi seseorang menunjukkan bahwa ia rajin salat Tahajud. Namun, akhir-akhir ini, selain ada sebagian orang yang menganggap orang yang memiliki tanda hitam di dahinya sebagai orang yang rajin salat Tahajud, ada sebagian orang juga yang serta-merta mencurigainya sebagai orang Salafi-Wahabi. Namun, kemungkinan lain masih ada yaitu karena kulit dahinya memang tipis-sensitif, bukan karena ia rajin salat Tahajud dan bukan pula merupakan orang Salafi/Wahabi.[71]

Pernyataan senada tetapi lebih ringkas dan halus diutarakan oleh Moh. Anwar. Anwar merupakan pengurus Sarekat Islam (SI) Sumenep. Ketika ditanya, dia menuturkan,

> "Tanda yang dimaksud dalam *sîmâhum fî wujûhihim min atsar al-sujûd* adalah tanda (cahaya) di akhirat kelak. Tidak semua orang saleh (harus) punya tanda di dahinya karena: (1) Allah tidak memandang orang itu dari lahirnya sebagaimana dalam sebuah hadis, dan masih banyak lagi dalil yang semuanya itu mengindikasikan bahwa Allah menilai dari batinnya, seperti tentang *al-qalb*; dan (2) tidak ada dalil yang menjelaskan tentang hal itu. Nabi Muhammad saw. orang paling keren. Kalau (dahi) Nabi hitam, berarti tidak keren. Saya *sih husn al-dzan* saja. Mungkin karena dahinya ditempelkan ke bumi. Saya belum

[71] Zainur Rahman, *Wawancara*, tanggal 14 Mei 2018.

mendengar persepsi dari masyarakat sekitar saya tentang orang yang di dahinya ada bekas hitam."[72]

Berbeda dengan Anwar yang belum pernah mendengar persepsi masyarakat sekitarnya tentang orang yang di dahinya ada bekas hita, Afifullah menuturkan persepsi masyarakat di sekitarnya. Selain itu, pengurus Majelis Ulama Indonesia (MUI) Bluto Sumenep ini juga menuturkan pandangannya tentang *atsar al-sujûd* sebagai berikut,

"Makna *sîmâhum fî wujûhihim min atsar al-sujûd* bukan makna secara zahir ada bekas hitam di dahi, tetapi implikasi dari bekas salat adalah amal perbuatan kita, maka dari itu, ada sebuah hadis yang menyebutkan bahwa apabila salatnya baik, maka seluruh amal perbuatannya baik, tetapi apabila salat rusak, maka seluruh amal perbuatannya rusak. Juga ada ayat bahwa celakalah bagi yang salat. Jadi bekas sujud dalam salat bukan berarti sejatinya bukan pada dahi yang hitam, tetapi terlihat pada amal perbuatannya. *Atsar al-sujûd* yang tergambar amal perbuatan yang baik merupakan ciri-ciri orang mukmin. Dahi Nabi dan sahabatnya kayaknya tidak hitam. Boleh-boleh saja ada bekas hitam di dahi orang Islam asalkan implementasi dahi hitam tergambar dalam perilaku yang baik. Kalau menurut masyarakat sekitar, kalau dahinya hitam biasanya rajin salat."[73]

Pernyataan lebih gamblang disampaikan oleh Taufiqurrahman. Taufiqurrahman merupakan seorang dai dan warga Sumenep yang di dahinya ada bekas hitam. Ketika ditanya, dia menjelaskan sebagai berikut,

[72] Moh. Anwar, *Wawancara*, tanggal 14 Mei 2018.
[73] Afifullah, *Wawancara*, tanggal 19 Mei 2018.

"Ada banyak tafsir tentang *atsar al-sujûd*. Ada yang berpendapat *atsar al-shalâh*. Kalau mengikuti pendapat yang mengatakan *atsar al-sujûd* adalah *atsar al-shalâh*, maka *atsar al-sujûd*, ya tanda kesalehan. Sebagian lagi berpendapat *atsar al-sujûd* adalah bekas di wajah (wajah berseri-seri). Terkait dengan tanda hitam di dahi, tidak ditemukan penjelasan kalau kening Rasulullah hitam. Lihat *Hâsyîyah al-Shâwî* 4/134. Orang Islam yang di dahinya ada bekas hitam biasa-biasa saja dan tidak istimewa. Mudah-mudahan mereka yang keningnya hitam tidak ujub dan ria. Persepsi masyarakat sekitar tentang orang yang di dahinya ada bekas hitam biasa-biasa saja dan tidak terlalu diperhatikan. Masyarakat sekarang sudah pintar dan bisa memilah-milah mana yang harus diteladani atau tidak. Ukurannya bukan kening hitam, tetapi perilaku."[74]

[74] Taufiqurrahman, *Wawancara*, tanggal 18 Mei 2018.

BAB IV
ATSAR AL-SUJÛD SEBAGAI IDENTITAS SOSIO-RELIGIUS

Atsar al-Sujûd sebagai Identitas Sosial

Setiap manusia mempunyai dua identitas: identitas personal (*personal identity*) dan identitas sosial (*social identity*). Identitas personal adalah sesuatu yang membedakan dirinya dengan orang lain, baik berupa ciri-ciri fisik maupun ciri-ciri psikologis. Identitas ini mengacu pada identifikasi diri, baik dilakukan oleh dirinya sendiri atau orang lain. Hal ini berbeda dari identitas sosial sebagai identifikasi diri oleh orang lain terhadap seseorang sebagai aktor sosial (*social actor*). Dengan kata lain, identitas sosial terkait dengan posisi dan relasi seseorang dalam sebuah komunitas. Identitas sosial mencakup agama, etnis (suku bangsa), dan kelas sosial. Sebagai bagian dari identitas budaya, semua identitas ini berhubungan erat dengan identitas budaya.[75]

Berdasarkan penafsiran sebagian ulama dalam lima kitab tafsir utama lintas aliran Islam tentang penafsiran frasa "*atsar al-sujûd*" dalam Qs. Al-Fath [48]: 29 yang beragam, *atsar al-sujûd* baik dalam "penafsiran abstrak" maupun "penafsiran konkret" merupakan identitas personal dan identitas sosial seseorang, yang membedakannya dengan orang lain atau komunitas lain. Hanya saja, penafsiran *atsar al-sujûd* secara abstrak lebih susah diidentifikasi daripada penafsirannya secara konkret.

Identifikasi terhadap penafsiran *atsar al-sujûd* secara abstrak yang mencakup makna kekhusyukan, tawaduk, kuningnya wajah, kewibawaan, sinar yang tampak pada wajah, keindahan, perangai yang baik, kewibawaan, tanda

[75] Budi Santoso, "Bahasa dan Identitas Budaya", *Sabda*, Vol. I, No. I (September, 2006), 45.

pada muka yang bersih, bagus, bercahaya, berseri, dan berkilau, baik tanda itu saat ini di dunia ini atau nanti di akhirat tentu tidak semudah identifikasi terhadap penafsirannya secara konkret berupa tanda fisik di dahi dan di antara kedua mata yang pada umumnya berwarna hitam.

Ironisnya, hal ini semakin runyam dengan fakta bahwa sebagian masyarakat di Madura memersepsikan *atsar al-sujûd* secara berbeda, terutama dalam penafsirannya secara konkret. Hal ini terlihat dari pernyataan mayoritas informan sebelumnya yang merupakan tokoh organisasi kemasyarakatan dan orang yang di dahinya ada bekas hitam. Sebagian dari mereka, misalnya, menganggap tanda hitam di dahi seorang muslim sebagai tanda kesalehan, karena rajin beribadah terutama salat Tahajud, sedangkan sebagian yang lain menganggapnya sebaliknya; pamer atau ria atas ibadahnya dan bukan tanda kesalehannya.

Atsar al-sujûd dalam penafsirannya secara konkret memang mudah diidentifikasi sebagai identitas personal dan identitas sosial untuk menunjukkan agama seseorang sebagai seorang muslim, tetapi identifikasi ini masih menyisakan persoalan untuk menunjukkan kesalehan atau ketidaksalehan seorang muslim. Hal ini karena persoalan ini merupakan persoalan kontroversial, baik ditinjau dari perspektif tafsir al-Qur'an maupun dari perspektif sebagian masyarakat Madura. Bahkan sebagian informan yang di dahinya ada bekas hitam sekalipun menegasikan tanda hitam di dahi sebagai simbol kesalehan seseorang.

Di samping itu, penafsiran *atsar al-sujûd* secara konkret berupa bekas hitam di dahi atau di antara kedua mata seorang muslim yang digunakan untuk identifikasi berdasarkan aliran keagamaannya tidak ditemukan dalam lima kitab tafsir sebelumnya. Meski demikian, sebagian orang menggunakan identifikasi ini dalam proses perbandingan sosial (*social comparison process*) untuk menentukan *ingroup*

dan *outgroup* pada sesama pemeluk agama Islam, yaitu jidat hitam merupakan identitas fisik kaum Salafi/Wahabi. Penting dicatat, identifikasi ini bisa digunakan dalam proses perbandingan sosial pada pemeluk agama berbeda, karena tanda hitam di dahi hanya diasosiasikan dengan anggota orang Islam yang tidak terlihat pada anggota non-muslim.

Pada sesama pemeluk agama Islam, semua kitab tafsir utama dari sebagian aliran keagamaan tidak mengakui jidat hitam sebagai tanda kesalehan seorang muslim secara mutlak. Bahkan Sayyid Quthub dalam *Fî Dzilâl al-Qur'ân* dengan tegas menolak interpretasi *atsar al-sujûd* sebagai bekas hitam di dahi. Hal ini menarik, karena sebagian umat Islam di Indonesia yang identik dengan label jidat hitam memiliki kesamaan ideologi politik keagamaan dengan Quthub sebagai anak ideologis Ikhwân Muslimûn (IM), yaitu PKS (Partai Keadilan Sejahtera) atau Gerakan Tarbiyah.[76]

Di samping itu, 'Abd al-Rahmân al-Sa'dî dalam *Taisîr al-Karîm al-Rahmân* yang merupakan kitab tafsir representasi kelompok Salafi-Wahabi[77] tidak menafsirkan frasa *atsar al-sujûd* sebagai bekas hitam di dahi, tetapi sebagai sinar yang menyelimuti batin orang yang tekun beribadah yang kemudian juga menyelimuti zahir mereka. Padahal pelabelan jidat hitam paling identik dengan kelompok ini, terutama di Indonesia.

Menariknya, interpretasi *atsar al-sujûd* sebagai tanda hitam di wajah ditampung dalam *Rûh al-Ma'ânî* karya al-Alûsî sebagai representasi kitab tafsir kaum sufi dan *al-Kasysyâf*

---

[76] https://tirto.id/sayyid-qutb-mati-tapi-idenya-abadi-bagi-kaum-islam-politik-cvvc (Diakses tanggal 30 Mei 2018 pukul 10.37 WIB).

[77] Menurut Izza Rohman, ada tiga kitab tafsir yang ditulis oleh ulama Salafi/Wahabi, yaitu *Taisîr al-Karîm al-Rahmân* karya 'Abd al-Rahmân ibn Nâshir al-Sa'dî, *Adlwâ' al-Bayân* karya Muhammad al-Amîn al-Syinqithî, dan *Aisar al-Tafâsîr* karya Abû Bakr al-Jazâ'irî. Izza Rohman, "Salafi Tafsirs: Textualist and Authoritarian?", *Journal of Qur'ān and Hadīth Studies*, Vol. 1, No. 2 (2012), 198-200.

karya al-Zamakhsyarî sebagai representasi kitab tafsir Muktazilah. Padahal sebagian umat Islam di Indonesia yang dekat dengan tradisi sufistik seperti al-Alûsî dan pemikiran rasional seperti al-Zamakhsyarî cenderung menolak penafsiran ini.

Atsar al-Sujûd sebagai Identitas Religius

Sebagian masyarakat di Indonesia, terutama umat Islam menafsirkan frasa *atsar al-sujûd* dalam Qs. Al-Fath [48]: 29. sebagai bekas hitam di dahi akibat sujud. Padahal penafsiran ini bukan satu-satunya penafsiran, karena penafsiran *atsar al-sujûd* dalam pelbagai kitab tafsir utama lintas aliran teologi Islam bermacam-macam, seperti dalam *Taisîr al-Karîm al-Rahmân* karya al-Sa'dî, *Fî Dzilâl al-Qur'ân* karya Sayyid Quthub, *Rûh al-Ma'ânî* karya al-Alûsî, *al-Kasysyâf* karya al-Zamakhsyarî, dan *al-Mîzân* karya al-Thabâbâ'î. Selain itu, mayoritas informan yang di dahinya ada bekas hitam menafikan penafsiran ini.

Penafsiran *atsar al-sujûd* sebagai tanda hitam di dahi karena intensitas sujud cenderung dinegasikan karena tiga faktor. *Pertama*, ia tidak berdasarkan pada ayat dan hadis sahih. *Kedua*, satu-satunya bukti utama tentang penafsiran ini adalah 'Alî ibn al-Husain Zain al-'Âbidîn dan 'Alî ibn 'Abd Allâh ibn 'Abbâs Abû al-Amlâk disebut *dzû al-tsafinât* karena mereka sering sujud, sehingga menyebabkan jidat mereka mirip *tsafinah al-ba'îr*. *Ketiga*, ada riwayat hadis yang menyatakan bahwa tidak ada tanda hitam di dahi Nabi Muhammad saw., Abû Bakr, 'Umar, dan 'Utsmân. Sebagian salaf saleh justru tidak menyukainya.

Al-Baihaqî menyebutkan enam hadis tentang ayat *sîmâhum fî wujûhihim min atsar al-sujûd* pada subbab

Sîmâhum fî Wujûhihim min Atsar al-Sujûd bab *al-Shalâh* dalam *al-Sunan al-Kubrâ* sebagai berikut:[78]

أخبرنا أبو زكريا يحي بن إبراهيم, أنبأ أبو الحسن أحمد بن محمد بن عبدوس, ثنا عثمان بن سعيد, ثنا عبد الله بن صالح, عن معاوية بن صالح, عن علي بن أبي طلحة, عن ابن عباس فى قوله: (سيماهم فى وجوههم من أثر السجود) قال: السمت الحسن.

"Abû Zakarîyâ Yahyâ ibn Ibrâhîm mengabarkan kepada kami, Abû al-Hasan Ahmad ibn Muhammad ibn 'Abdûs mengabarkan, 'Utsmân ibn Sa'îd mengabarkan kepada kami, 'Abd Allâh ibn Shâlih mengabarkan kepada kami dari Mu'âwîyah ibn Shâlih, dari 'Alî ibn Abû Thalhah, dari Ibn 'Abbâs tentang firman-Nya "*sîmâhum fî wujûhihim min atsar al-sujûd*". Dia berkata, "Jalan yang baik."

أخبرنا أبو محمد جناح بن نذير بن جناح المحاربي بالكوفة, أنبأ أبو جعفر بن دحيم, ثنا أحمد بن حازم, أنبأ أبو نعيم, ثنا العمري, عن سالم أبي النضر, قال: جاء رجل إلى ابن عمر فسلم عليه قال: من أنت قال: أنا حاضنك فلان ورأى بين عينيه سجدة سوداء فقال: ما هذا الأثر بين عينيك فقد صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم فهل ترى ها هنا من شيء.

"Abû Muhammad Janâh ibn Nadzîr ibn Janâh al-Muhâribî mengabarkan kepada kami di Kufah, Abû Ja'far ibn Duhaim mengabarkan, Ahmad ibn Hâzim menceritakan kepada kami, Abû Nu'aim menceritakan, al-'Umarî menceritakan kepada kami, dari Sâlim Abû al-Nadlr, dia berkata, "Seorang laki-laki datang kepada Ibn 'Umar lalu mengucapkan salam kepadanya. Dia berkata, 'Siapa kamu?' Dia menjawab, 'Saya Fulan, pengasuhmu.' Dan dia melihat di antara kedua matanya ada bekas sujud hitam. Lalu dia berkata, 'Apa bekas di antara kedua matamu ini?

[78] Abû Bakr Ahmad ibn al-Husain ibn 'Alî al-Baihaqî, *al-Sunan al-Kubrâ*, Vol. II (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2003), 406-407.

Sesungguhnya saya telah bersama Rasulullah saw., Abû Bakr, ‘Umar, dan ‘Utsmân *radlîya Allâh ‘anhum*. Apakah kamu melihat di sini sesuatu?’”

وأخبرنا أبو سعيد بن أبي عمرو, أنبأ أبو عبد الله الصفار, ثنا أحمد بن محمد البرتي, ثنا أبو نعيم, ثنا إسرائيل, عن أشعث بن أبي الشعثاء, عن أبيه, عن ابن عمر أنه رأى أثرا فقال: يا عبد الله إن صورة الرجل وجهه فلا تشن صورتك.

“Dan Abû Sa‘îd ibn Abû ‘Amru mengabarkan kepada kami, Abû ‘Abd Allâh al-Shaffâr mengabarkan, Ahmad ibn Muhammad al-Bartî mengabarkan kepada kami, Abû Nu‘aim mengabarkan kepada kami, Isrâ’îl mengabarkan kepada kami, dari Asy‘ats ibn Abû al-Sya‘tsâ’, dari bapaknya, dari Ibn ‘Umar bahwa dia melihat sebuah bekas lalu berkata, ‘Wahai ‘Abd Allâh, sesungguhnya penampilan seseorang terletak pada wajahnya, maka jangan rusak penampilanmu.’”

وأخبرنا أبو عبد الله الحافظ, حدثني علي بن حمشاذ, ثنا يزيد بن الهيثم, ثنا إبراهيم بن أبي الليث الأشجعي, عن سفيان, عن ثور بن يزيد, عن أبي عون قال: رأى أبو الدرداء امرأة بوجهها أثر مثل ثفنة العنز فقال: لو لم يكن هذا بوجهك كان خيرا لك. وروينا عن السائب بن يزيد أنه أنكره وقال: والله ما هي سيماء.

“Abû ‘Abd Allâh al-Hâfidz menceritakan kepada kami, ‘Alî ibn Hamsyâdz menceritakan kepadaku, Yazîd ibn al-Haitsam menceritakan kepada kami, Ibrâhîm ibn Abû al-Laits al-Asyja‘î menceritakan kepada kami, dari Sufyân, dari Tsaur ibn Yazîd, dari Abû ‘Aun, dia berkata, “Abû al-Dardâ’ melihat seorang perempuan yang di wajahnya ada bekas seperti bagian tubuh kambing betina yang menempel tanah saat menderum (*tsafinah al-‘anz*), lalu dia berkata, ‘Seandainya bekas ini tidak ada pada wajahmu, maka itu lebih baik bagimu.’ Dan kami meriwayatkan dari al-Sâ’ib ibn Yazîd bahwa dia mengingkari bekas tersebut

dan dia berkata, ‘Demi Allah, ia bukan tanda (orang-orang yang bersama Nabi Muhammad saw.).’”

أخبرنا أبو الحسن بن أبي المعروف الفقيه, أنبأ أبو سهل بشر بن أحمد بن بشر المهرجاني, أنبأ أبو محمد الحسن بن علي القطان البغدادي, ثنا محمد بن عبد العريز الخراساني, ثنا الفضل بن موسى, عن حميد هو ابن عبد الرحمن, قال: كنا عند السائب بن يزيد إذ جاءه الزبير بن سهيل بن عبد الرحمن بن عوف فقال: قد أفسد وجهه, والله ما هي سيماء, والله لقد صليت على وجهي مذ كذا وكذا ما أثر السجود فى وجهي شيئا.

“Abû al-Hasan ibn Ubai al-Ma‘rûf al-Faqîh mengabarkan kepada kami, Abû Sahl Basyar ibn Ahmad ibn Basyar al-Mahrajânî mengabarkan, Abû Muhammad al-Hasan ibn ‘Alî al-Qaththân al-Baghdâdî mengabarkan, Muhammad ibn ‘Abd al-‘Azîz al-Khurâsânî mengabarkan kepada kami, al-Fadl ibn Mûsâ mengabarkan kepada kami, dari Humaid yaitu ibn ‘Abd al-Rahmân, dia berkata, ‘Ketika kami bersama al-Sâ’ib ibn Yazîd, tiba-tiba al-Zubair ibn Suhail ibn ‘Abd al-Rahmân ibn ‘Auf datang kepadanya, lalu dia berkata, ‘Sungguh dia telah merusak wajahnya. Demi Allah, ia bukan tanda (orang-orang yang bersama Nabi Muhammad saw.). Demi Allah, sungguh saya telah salat di atas wajahku sejak lama, tetapi sujud tidak meninggalkan bekas apa pun di wajahku.’”

أخبرنا أبو نصر بن قتادة, أنبأ أبو منصور العباس بن فضل الضبي الهروي, ثنا أحمد بن نجدة, ثنا سعيد بن منصور, ثنا جرير, عن منصور قال: قلت لمجاهد (سيماهم فى وجوههم من أثر السجود) أهو أثر السجود فى وجه الإنسان؟ فقال: لا إن أحدكم يكون بين عينيه مثل ركبة العنز وهو كما شاء الله يعني من الشر لكنه الخشوع. قال: وحدثنا جرير عن ثعلبة عن جعفر بن أبي مغيرة عن سعيد بن جبير قال: ندي الطهور وثرى الأرض.

“Abû Nashr ibn Qatâdah mengabarkan kepada kami, Abû Manshûr al-‘Abbâs ibn Fadl al-Dlabbî al-Harawî mengabarkan, Ahmad ibn Najdah mengabarkan kepada kami, Sa‘îd ibn Manshûr mengabarkan kepada kami, Jarîr mengabarkan kepada kami, dari Manshûr, dia berkata,

‘Saya bertanya kepada Mujâhid *sîmâhum fî wujûhihm min atsar al-sujûd* apakah tanda itu ada pada wajah seseorang? Lalu dia berkata, ‘Tidak, sesungguhnya ada sesuatu di antara kedua mata seseorang di antara kalian seperti lutut kambing betina, yaitu seperti kehendak Allah berupa kejelekan, tetapi tanda itu adalah kekhusyukan.’ Dia berkata, ‘Jarîr mengabarkan kepada kami dari Tsa‘labah dari Ja‘far ibn Abû Mughîrah dari Sa‘îd ibn Jubair, dia berkata, ‘Basahnya sesuatu yang dibuat untuk bersuci dan lembabnya tanah.”

Secara umum, enam hadis tersebut mengandung tujuh persoalan. *Pertama*, makna *atsar al-sujûd* adalah jalan yang baik, sebagaimana pendapat Ibn ‘Abbâs. *Kedua*, tidak ada tanda hitam di dahi Rasulullah saw., Abû Bakr, ‘Umar, ‘Utsmân, dan Ibn ‘Umar, sebagaimana pendapat Ibn ‘Umar. *Ketiga*, tanda hitam di dahi merusak wajah, sehingga dapat merusak penampilan seseorang, sebagaimana pendapat Ibn ‘Umar. *Keempat*, seorang muslim lebih baik tidak memiliki bekas hitam di dahi mereka, sebagaimana pendapat Abû al-Dardâ’. *Kelima*, bekas hitam di dahi merusak wajah seseorang dan bukan tanda orang-orang yang bersama Nabi, sebagaimana pendapat al-Sâ’ib ibn Yazîd. *Keenam*, makna *atsar al-sujûd* adalah kekhusyukan, bukan tanda hitam di antara dua mata pada wajah seseorang yang merupakan tanda kejelekan, sebagaimana pendapat Mujâhid. *Ketujuh*, makna *atsar al-sujûd* adalah basahnya sesuatu yang dibuat untuk bersuci dan lembabnya tanah, sebagaimana pendapat Sa‘îd ibn Jubayr.

Tidak ada satu pun dari enam hadis koleksi al-Baihaqî tersebut yang menunjukkan bahwa *atsar al-sujûd* adalah bekas hitam di dahi seseorang. Bahkan hadis-hadis itu menunjukkan sebaliknya, yaitu bekas hitam merusak wajah seseorang dan bukan ciri-ciri umat Nabi Muhammad saw.

sebagaimana termaktub dalam Qs. Al-Fath [48]: 29. Hal ini diperkuat dengan fakta bahwa Rasulullah saw. dan para sahabatnya tidak memiliki tanda tersebut. Bahkan tanda tersebut merupakan tanda seorang pembangkang dari kelompok Khawarij, sebagaimana sebuah hadis *hasan* dalam *al-Musnad* karya Ahmad ibn Hanbal (164-241 H.) sebagai berikut:[79]

حدثنا عبد الصمد ويونس قالا ثنا حماد يعني ابن سلمة عن الأزرق بن قيس أن شريك بن شهاب قال يونس الحارثي وهذا حديث عبد الصمد قال: ليت أني رأيت رجلا من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يحدثني عن الخوارج قال: فلقيت أبا برزة في نفر من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فقلت: حدثني شيئا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخوارج قال: أحدثكم بشيء قد سمعته أذناي ورأته عيناي أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بدنانير فقسمها وثم رجل مطموم الشعر آدم أو أسود بين عينيه أثر السجود عليه ثوبان أبيضان فجعل يأتيه من قبل يمينه ويتعرض له فلم يعطه شيئا قال: يا محمد ما عدلت اليوم في القسمة فغضب غضبا شديدا ثم قال: ((والله لاتجدون بعدي أحدا أعدل عليكم مني)) ثلاث مرات ثم قال: ((يخرج من قبل المشرق رجال كأن هذا منهم هديهم هكذا يقرؤون القرآن لايجاوز تراقيهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية ثم لايرجعون فيه سيماهم التحليق لايزالون يخرجون حتى يخرج آخرهم مع الدجال فإذا لقيتموهم فاقتلوهم هم شر الخلق والخليقة)).

"'Abd al-Shamad dan Yûnus mengabarkan kepada kami, mereka berdua berkata, 'Hammâd, yaitu Ibn Salamah, mengabarkan kepada kami dari al-Azraq ibn Qais bahwa Syarîk ibn Syihâb berkata, 'Yûnus al-Hâritsî, dan ini adalah hadis 'Abd al-Shamad, berkata, 'Semoga saya bertemu dengan salah satu sahabat Muhammad saw. yang menceritakan kepadaku tentang Khawarij.' Dia berkata, 'Lalu saya pun bertemu Abû Barzah bersama beberapa sahabat Muhammad saw., lalu saya berkata, 'Ceritakanlah kepadaku sesuatu yang kamu dengar dari Rasulullah saw. tentang Khawarij.' Dia berkata, 'Saya akan menceritakan kepada kalian sesuatu yang benar-benar saya dengar

[79] Ahmad ibn Hanbal, *al-Musnad*, Vol. XV (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1995), 42-43.

dengan dua telingaku dan saya lihat dengan dua mataku; Rasulullullah saw. datang membawa beberapa Dinar dan di sana ada seorang laki-laki dengan rambut celupan berwarna … atau hitam, di antara dua matanya ada bekas sujud, dan mengenakan dua baju putih, lalu dia mendatangi beliau dari sisi kanan dan meminta kepada beliau tetapi beliau tidak memberinya sesuatu. Dia berkata, 'Wahai Muhammad, kamu sudah berlaku tidak adil hari ini dalam pembagian.' Lalu beliau sangat marah. Kemudian beliau bersabda, 'Demi Allah, kalian tidak akan mendapatkan seorang pun setelahku yang lebih adil kepada kalian dibanding saya,' sebanyak tiga kali. Kemudian beliau bersabda, 'Beberapa orang akan keluar dari arah timur yang seakan-akan dia termasuk dari mereka yang petunjuknya seperti ini. Mereka membacaAl-Qur'an, tetapi tidak sampai ke kerongkongannya. Mereka keluar dari agama seperti melesatnya anak panah dari busurnya. Kemudian mereka tidak kembali lagi. Tanda mereka plontos. Mereka selalu muncul hingga orang terakhir dari mereka muncul bersama Dajjal. Jika kalian bertemu mereka, maka bunuhlah mereka karena mereka paling buruknya makhluk dan perangai.'"

Berdasarkan paparan di atas, *atsar al-sujûd* bukan bekas hitam di dahi seorang muslim sebagaimana dipahami oleh sebagian orang. Dengan demikian, sebenarnya tanda hitam di dahi bukan merupakan identitas religius seorang muslim sebagai pembeda sesama muslim. *Atsar al-sujûd* merupakan identitas seorang muslim yang bersifat abstrak di dunia ini dan di akhirat kelak. Di akhirat kelak, malaikat bisa mendeteksi orang beriman berdasarkan *atsar al-sujûd*. Neraka pun tidak bisa membakarnya. Hal ini tergambar secara jelas dalam sebuah hadis panjang dalam *al-Jâmi' al-*

Shaḥîḥ yang diriwayatkan oleh al-Bukhârî (194-256 H.). Potongan hadis tersebut sebagai berikut:[80]

حتى إذا فرغ الله من القَّضاء بين عباده وأراد أن يخرج من النارِ من أراد أن يخرِج ممن كان يشهد أن لا إله إلا الله أمر الملائكة أن يخرجوهم فيعرفونهم بعلامة آثار السجود وحرم الله على النار أن تأكل من ابن آدم أثر السجود فيخرجونهم

> "Hingga jika Allah telah selesai memutuskan di antara para hamba-Nya dan hendak mengeluarkan orang dari neraka yang hendak Dia keluarkan yang bersaksi bahwa tidak ada tuhan selain Allah, Dia memerintahkan para malaikat untuk mengeluarkan mereka, lalu mereka mengenali mereka dengan tanda bekas sujud, dan Allah mengharamkan neraka untuk membakar bekas sujud dari bani Adam, lalu mereka mengeluarkannya."

Saat mengomentari hadis ini, Ibn Ḥajar al-'Asqalânî (773-852 H.) tidak menjelaskan makna frasa *atsar al-sujûd* yang disebutkan dua kali dalam hadis ini. Ia hanya menjelaskan persolan anggota tubuh yang digunakan untuk sujud kepada Allah, yang kelak tidak akan dibakar dalam api neraka.[81] Hal ini merupakan bukti bahwa identitas religius seorang muslim bukan bersifat konkret berupa bekas hitam di dahinya, tetapi bersifat abstrak.

Atsar al-Sujûd dalam Qs. Al-Fatḥ [48]: 29 dan Sosio-Religi Masyarakat Madura

Fenomena jidat hitam merupakan fenomena sosial-keagamaan yang marak ditemukan dalam kehidupan masyarakat Muslim di Indonesia. Dalam perspektif

[80] Abû 'Abd Allâh Muḥammad ibn Ismâ'îl al-Bukhârî, *Shaḥîḥ al-Bukhârî* (Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 2002), 1630-1631.
[81] Aḥmad ibn 'Alî ibn Ḥajar al-'Asqalânî, *Fatḥ al-Bârî bi Syarḥ Shaḥîḥ al-Bukhârî*, Vol. XI (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.), 446-461.

fenomenologis, fenomena ini terkait dengan simbol-simbol empiris-religius berupa manusia (agamawan, praktisi ritual keagamaan) dan tindak-tanduk manusia (ritual, ibadah).[82] Frasa *atsar al-sujûd* dalam Qs. Al-Fath [48]: 29, baik pada penafsiran abstrak atau pada penafsiran konkretnya, merupakan fenomena yang muncul dari pelaku keagamaan sebagai akibat dari ritual atau ibadah yang mereka lakukan.

Pada awalnya, fenomena ini merupakan fenomena biasa, sehingga tidak berefek negatif dalam kehidupan masyarakat. Hal ini terbukti pada masa hidup Nabi Muhammad saw. tidak terjadi pro dan kontra terhadap fenomena ini, karena mereka menganggap *atsar al-sujûd* bersifat abstrak berupa kekhusyukan, ketawadukan, sinar, dan pengertian positif lainnya yang melekat pada Nabi dan para sahabat. Fakta ini diperkuat dengan ketiadaan bukti bahwa ada tanda hitam di dahi mereka karena ulet beribadah.

Pada masa pasca Nabi, fenomena ini mulai berefek negatif ketika sebagian umat Islam mulai berpenampilan berbeda dari Nabi dan para sahabatnya yang dianggap sebagai bentuk "penyimpangan" dalam beribadah, yaitu ada sesuatu yang membekas di dahi mereka *tsafinah al-ba'îr* (anggota tubuh unta yang melekat ke tanah ketika menderum) dan *tsafinah al-'anz* (anggota tubuh betina yang menempel tanah saat menderum). Pada saat sebagian sahabat dan tabiin, seperti Abû al-Dardâ', Ibn 'Umar, al-Sâ'ib ibn Yazîd, dan Mujâhid melihat fenomena ini, mereka mengingkarinya dengan dua alasan utama: (a) Nabi dan para sahabat utamanya tidak demikin; dan (b) penampilan seseorang terletak pada wajahnya, sehingga sesuatu yang membekas pada dahi dapat merusak wajahnya. Poin ini mengacu pada hadis yang dinarasikan oleh al-Baihaqî dalam *al-Sunan al-Kubrâ*.

[82] Ahimsa-Putra, "Fenomenologi Agama", 296.

Kenyataan tersebut tambah runyam dengan adanya fakta lain bahwa ada seorang sahabat Nabi yang di antara dua matanya ada bekas hitam menuduh beliau tidak berlaku adil dalam pembagian harta sehingga beliau marah besar. Poin ini berdasarkan pada hadis dalam *al-Musnad* karya Ahmad ibn Hanbal tentang ciri-ciri Khawarij. Namun demikian, sebagian ulama menoleransi bekas hitam di dahi yang tidak disengaja, sebagaimana terdapat dalam *Rûh al-Ma'ânî* karya al-Alûsî, *al-Kasysyâf* karya al-Zamakhsyarî, dan *al-Mîzân* karya al-Thabâthabâ'î. Hal ini, di antaranya, karena ada dua tokoh yang terkenal sebagai ahli ibadah dijuluki sebagai "*dzû al-tsafinât*", yaitu 'Alî ibn al-Husain Zain al-'Âbidîn dan 'Alî ibn 'Abd Allâh ibn 'Abbâs Abû al-Amlâk.

Pada generasi berikutnya, terutama saat ini, pandangan sebagian umat Islam tentang *atsar al-sujûd* merefleksikan perbedaan pendapat generasi sebelumnya. Poin ini tergambar dari hasil wawancara dengan para informan dari pengurus dan anggota organisasi kemasyarakatan di Madura, seperti Nadlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Serikat Islam (SI), dan Persis (Persatuan Islam), pengurus Majelis Ulama Indonesia (MUI), dan beberapa orang yang di dahinya ada bekas hitam. Secara umum, pandangan mereka sebagai berikut:

a) *Atsar al-sujûd* tidak mesti jidat hitam dan jidat hitam bukan tanda kesalehan seorang muslim secara mutlak;
b) Tanda kesalehan seorang muslim tidak terletak pada penampilan fisik, tetapi terletak pada akhlak mereka;
c) Sebagian masyarakat menganggap jidat hitam sebagai tanda bahwa seseorang ahli ibadah terutama salat Tahajud, tetapi sebagiannya menganggapnya biasa-biasa saja, bahkan tidak memerhatikannya sama sekali;
d) Sebagian masyarakat menganggap jidat hitam identik dengan kelompok Salafi/Wahabi.

Perbedaan pandangan mereka memengaruhi kerukunan umat beragama di kalangan umat Islam, terutama di

Indonesia. Meski pengaruhnya kecil, tetapi stereotip tetap muncul sehingga peluang terjadinya disintegrasi di kalangan mereka semakin besar. Padahal sesungguhnya sama sekali tidak ada kelompok dari mereka yang menghendaki adanya stereotip demikian, baik sebagai subjek maupun objek dari stereotip jidat hitam.

BAB V
PENUTUP

Kesimpulan

Frasa *atsar al-sujûd* dalam Qs. Al-Fath [48]: 29 merupakan gabungan dari dua kata, yaitu *atsar* dan *sujûd.* Kata "*atsar*" merupakan kata benda yang bersumber dari akar kata *alif-tsâ'-râ'*. Ia bermakna "tanda atau bekas sesuatu yang tersisa (*rasm al-syai' al-bâqî*). Al-Qur'an menyebutkan kata ini dan derivasinya hingga 21 kali. Sedangkan kata "*sujûd*" bersumber dari akar kata *sîn-jîm-dâl*. Ia bermakna "ketenteraman", "ketundukan", dan "meletakkan dahi di atas tanah". Al-Qur'an menggunakan kata ini dan derivasinya dalam 26 surah dengan enam makna berbeda, yaitu sujud syukur, orang yang salat, sujud, penundukan, tawaduk, dan khusyuk. Dengan demikian, makna frasa *atsar al-sujûd* adalah tanda atau bekas sujud sebagai manifestasi ketenteraman, ketundukan, ketawadukan, dan kekhusyukan.

Para mufasir berbeda dalam menafsirkan frasa *atsar al-sujûd* dalam Qs. Al-Fath [48]: 29. Al-Sa'dî dalam *Taisîr al-Karîm al-Rahmân* menafsirkannya sebagai "sinar pada wajah sebagai bekas ketekunan ibadah", yang menyelimuti batin dan zahir ahli ibadah. Quthub dalam *Fî Dzilâl al-Qur'ân* menafsirkannya sebagai "bekas ibadah" (*atsar al-'ibâdah*) atau bekas kekhusyukan di wajah, bukan titik hitam (*nuktah*) di wajah. Al-Alûsî dalam *Rûh al-Ma'ânî* menafsirkannya sebagai pemberian cahaya-cahaya ketuhanan (*khal' al-anwâr al-ilâhîyah*). Al-Zamakhsyarî menafsirkannya sebagai "pengaruh yang diakibatkan oleh sujud", yang berwujud abstrak maupun konkret. Al-Thabâthabâ'î dalam *al-Mîzân* menafsirkannya sebagai "tanda kekhusyukan kepada Allah yang membekas pada wajah yang terlihat oleh orang yang memandanganya". Selain para mufasir tersebut, para informan yang merupakan sebagian pengurus dan anggota

ormas di Madura, yaitu Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Sarekat Islam (SI), dan Persis (Persatuan Islam) menafsirkan frasa *atsar al-sujûd* sebagai identitas abstrak atas kesalehan seorang muslim, bukan tanda hitam di dahi. Pernyataan mereka diperkuat oleh informan lain yang di dahi mereka ada bekas hitam. Meski memiliki bekas hitam di dahi, mereka menafikan bekas hitam itu sebagai *atsar al-sujûd* dan tanda kesalehan seorang muslim sebagaimana dipersepsikan oleh sebagian masyarakat di sekitar mereka.

Perbedaan penafsiran tentang *atsar al-sujûd* dalam Qs. Al-Fath [48]: 29 mengusik keharmonisan kehidupan sosial-keagamaan masyarakat, terutama di kalangan umat Islam, sehingga terjadi stereotip yang dituduhkan oleh suatu kelompok kepada kelompok lain. Bila stereotip ini dibiarkan, peluang disintegrasi di kalangan mereka semakin besar terjadi. Apalagi setiap penafsiran mereka tentang *atsar al-sujûd* memang ada dalam lima kitab tafsir lintas aliran Islam.

Saran

Buku ini masih menyisakan banyak peluang bagi para penulis untuk melakukan penelitian berikutnya, baik untuk diperbaiki dan dikembangkan maupun untuk dijadikan sebagai pijakan guna menghasilkan temuan baru.

DAFTAR PUSTAKA

Ahimsa-Putra, Heddy Shri. "Fenomenologi Agama: Pendekatan Fenomenologi untuk Memahami Agama", *Walisongo*, Vol. 20, No. 2 (November, 2012)

_____, Heddy Shri. "Paradigma Ilmu Sosial-Budaya: Sebuah Pandangan", Makalah pada Kuliah Umum "Paradigma Penelitian Ilmu-ilmu Humaniora" yang diselenggarakan oleh Program Studi Linguistik, Sekolah Pascasarjana, Universitas Pendidikan Indonesia di Bandung, 07 Desember 2009, 14-15.

Aliyah, Sri. "Kaedah-kaedah Tafsir Fi Zhilaali al-Qur'an", *JIA*, Th. XIV, No. 2 (Desember, 2013)

Asfahânî, Al-Râghib (al-). *Mufradât Alfâdz al-Qur'ân.* Damaskus: Dâr al-Qalam, 2009.

'Asqalânî, Ahmad ibn 'Alî ibn Hajar (al-). *Fath al-Bârî bi Syarh Shahîh al-Bukhârî*, Vol. XI. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.

Baghdâdî, Abû al-Fadl Syihâb al-Dîn al-Sayyid Mahmûd al-Alûsî (al-). *Rûh al*-Ma'ânî *fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzîm wa al-Sab' al-Matsânî*. Juz 26. Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabî, t.th.

Baihaqî, Abû Bakr Ahmad ibn al-Husain ibn 'Alî (al-). *al-Sunan al-Kubrâ*, Vol. II. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2003.

Ba', Muhammad Ramadlân (al-). "Alfâdz al-Sujûd fi al-Qur'ân al-Karîm: Dirâsah Lughawîyah", dalam: http://faculty.mu.edu.sa/download.php?fid=13479 4 (Diakses tanggal 27 September 2017 pukul 15:46 WIB)

Bâqî, Muhammad Fu'âd 'Abd (al-). *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz al-Qur'ân al-Karîm*. Kairo: Dâr al-Hadîts, 1364 H.

Bukhârî, Abû ‘Abd Allâh Muhammad ibn Ismâ‘îl (al-). *Shahîh al-Bukhârî*. Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 2002.

Dahlan, Moh. “Pemikiran Fenomenologi Edmund Husserl dan Aplikasinya dalam Dunia Sains dan Studi Agama”, *Jurnal Salam*, Vol. 13, No. 1 (Januari-Juni, 2010)

Dzahabî, Muhammad Husain (al-). *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Vol. 1. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.

_____, Muhammad Husain (al-). *‘Ilm al-Tafsîr.* Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, t.th.

Faz, Ahmad Thoha. *Titik Ba: Paradigma Revolusioner dalam Kehidupan dan Pembelajaran*. Bandung: Mizan, 2007.

Guspianti. *Pemahaman Civitas Akademika UIN Imam Bonjol Padang tentang Atsar al-Sujud dalam Surah al-Fath Ayat 29*. Skripsi, UIN Imam Bonjol Padang, 2017.

Hanbal, Ahmad ibn. *al-Musnad*, Vol. XV. Kairo: Dâr al-Hadîts, 1995.

Hasan, Noorhaidi. “Multikulturalisme dan Tantangan Radikalisme,” dalam *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai 70 Tahun Djohan Effendi*. ed. Elza Peldi Taher. Jakarta: ICRP, 2009.

Hidayat, Rohmat. *Analisis Semantik terhadap Kata Sujud dalam Al-Quran*. Diploma Thesis, UIN Sunan Gunung Djati Bandung 2009.

https://tirto.id/dahi-hitam-freddy-budiman-bx5a (Diakses pada tanggal 14 September 2017 pukul 13.38 WIB)

https://tirto.id/sayyid-qutb-mati-tapi-idenya-abadi-bagi-kaum-islam-politik-cvvc (Diakses tanggal 30 Mei 2018 pukul 10.37 WIB)

Jamal, Khairunnas. “Pengaruh Pemikiran Husain Thabathaba’i dalam Tafsir Al Misbah”, *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVII, No. 2 (Juli, 2011)

KBBI Offline 1.5.1

Khâlidî, Shalâh ‘Abd al-Fattâh (al-). *al-Tafsîr wa al-Ta’wîl fî al-Qur’ân*. Oman: Dâr al-Nafâ’is, 1996.

Luthfi, Fuad. *Konsep Politik Islam Sayyid Quthub dalam Tafsir fi Zhilal Qur’an*. Skripsi, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2011.

Mandzûr, Ibn. *Lisân al-‘Arab*, Vol. I. Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, t.th.

Matthew B., Miles & Huberman A Michael. *Analisis Data Kualitatif*. Jakarta: UI Press, 1992.

Mishrî, Abû al-Asybâl Ahmad ibn Sâlim (al-). *Syadzarât al-Balâtîn min Siyar al-Ulamâ‘ al-Mu‘âshirîn*. Riyad: Dâr al-Kayân, 2006.

Moleong, Lexy J. *Metode Penelian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosda Karya, 2002.

Mu’ammar, Moh. Nadhir. “Analisis Fenomenologi terhadap Makna dan Realita”, *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, Vol. 13, No. 1 (Juni, 2017)

Mudzakkir, Amin. “Demokratisasi, Islamisasi, dan Posisi Kaum Minoritas: Pengalaman Indonesia (1)”, dalam http://www.politik.lipi.go.id/kolom/kolom-1/politik-internasional/680-demokratisasi-islamisasi-dan-posisi-kaum-minoritas-pengalaman-indonesia-1 (Diakses pada tanggal 14 September 2017 pukul 13.31 WIB)

Mughni, Wisri dan Abd. “Paradigma Fenomenologis, Hermeneutika dan Teori Kritis”, *Jurnal Lisan al-Hal*, Vol. 8, No. 1 (Juni, 2016)

Mujib, Abdul. “Pendekatan Fenomenologi dalam Studi Islam”, *Al-Tadzkiyyah: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 6 (November, 2015)

Muslim, Musthafâ. *Mabâhits fî al-Tafsîr al-Mawdlû’î*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 1989.

Naisâbûrî, Abû ‘Abd al-Rahmân Ismâ‘îl ibn Ahmad al-Hairî (al-). *Wujûh al-Qur’ân*. Masyhad: Majma‘ al-Buhûts al-Islâmîyah, 1422 H.

Nuraeni dan Faturochman. "Faktor Prasangka Sosial dan Identitas Sosial dalam Perilaku Agresi Pada Konflik Warga: Kasus Konflik Warga Bearland dan Warga Palmeriam Matraman Jakarta Timur". *Sosiosains*. 19 (1), Januari 2006, 6.

Quthub, Sayyid. *Fî Dzilâl al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Syurûq, 2003.

Raharjo, Sandy Nur Ikfal. "Peran Identitas Agama dalam Konflik Rakhine Myanmar Tahun 2012-2013". *Jurnal Kajian Wilayah*. Vol. 6, No. 1 (2015), 35.

Rita. *Pengacuan Berdasarkan Jenisnya Sebagai Penanda Kohesi Pada Terjemahan Al Quran Surat Al Fath*. Skripsi, Universitas Muhamadiyah Surakarta, 2014.

Rohman, Izza. "Salafi Tafsirs: Textualist and Authoritarian?", *Journal of Qur'ān and Hadīth Studies*, Vol. 1, No. 2 (2012)

Sa'dî, 'Abd al-Rahmân ibn Nâshir (al-). *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*. Riyad: Dâr al-Salâm, 2002.

Santoso, Budi. "Bahasa dan Identitas Budaya", *Sabda*, Vol. I, No. I (September, 2006)

Sirry, Mun'im. "'Berlomba-lombalah dalam Kebaikan': Tafsir 5:48 dan Diskursus Kontemporer Pluralisme Agama", dalam *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai 70 Tahun Djohan Effendi*. ed. Elza Peldi Taher. Jakarta: ICRP, 2009.

Suryadi, Rudi Ahmad. *Dimensi-dimensi Manusia: Perspektif Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Deepublish, 2015.

Tajfel, Henri. "Social Psychology of Intergroup Relations". *Ann. Rev. Psychol*, 1982, 33: 24.

Thabarî, Abû Ja'far Muhammad ibn Jarîr (al-). *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây al-Qur'ân*. Juz 21. Kairo: Hijr, 2001.

Thabâthabâ'î, Muhammad Husain (al-). *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*. Beirut: Mu'assasah al-A'lamî, 1997.

Wahid, Abdurrahman (ed.). *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. Jakarta: LibForAll Foundation, 2009.

Zakarîyâ, Abû al-Husain Ahmad ibn Fâris ibn. *Mu'jam Maqâyîs al-Lughghah*, Vol. I. Beirut: Dâr al-Fikr, 1979.

Zamakhsyarî, Jâr Allâh Abû al-Qâsim Mahmûd ibn 'Umar (al-). *al-Kassyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmidl al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*. Juz 5. Riyad: Maktabah al-'Ubaikân, 1998.

Zuhdi, Muhammad Harfin. "Fundamentalisme dan Upaya Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis". *Religia*. Vol. 13, No. 1 (April, 2010), 87.

Wawancara:

Abdul Ghanie, *Wawancara*, 16 Mei 2018.

Abdul Mukti Thabrani, *Wawancara*, tanggal 26 April 2018.

Abdus Syukur, *Wawancara*, tanggal 14 Mei 2018.

Ach. Fawzi Aziz, *Wawancara*, tanggal 21 Mei 2018.

Afifullah, *Wawancara*, tanggal 19 Mei 2019.

Ahmad Syaukani, *Wawancara*, tanggal 26 Mei 2018.

Arifin, *Wawancara*, tanggal 13 Mei 2018.

Ayyub Mustofa, *Wawancara*, tanggal 15 Mei 2018

Azhar Amrullah Hafiz, *Wawancara*, 18 Mei 2018.

Donny Burhan, *Wawancara*, 15 Mei 2018.

Ibnu Kusuma Negara, *Wawancara*, tanggal 27 April 2018.

Muhammad Abdul Kuddus, *Wawancara*, tanggal 26 April 2018.

Moh. Anwar, *Wawancara*, tanggal 14 Mei 2018.

Nur Laili, *Wawancara*, tanggal 15 Mei 2018.

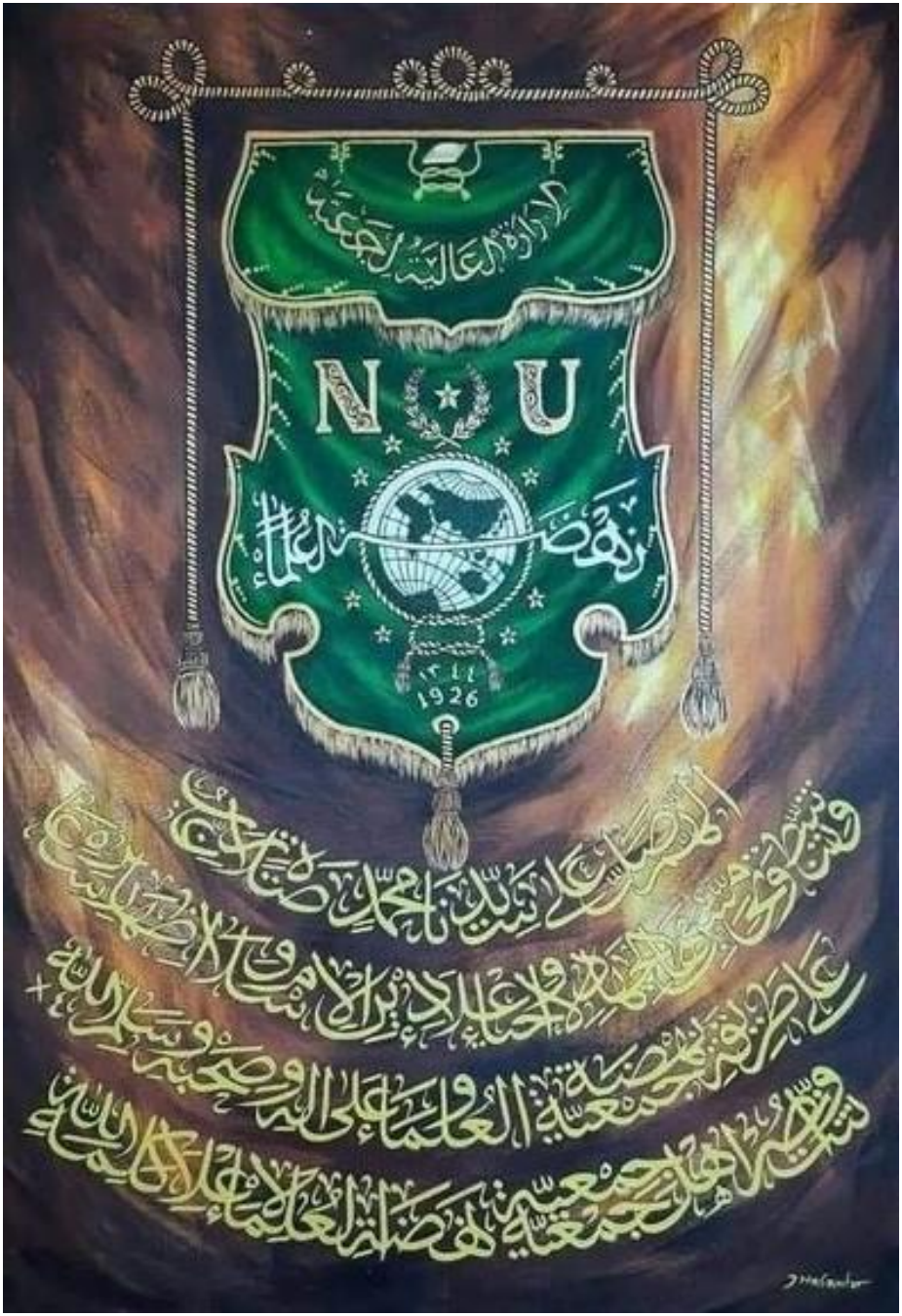
Nurul Hadi, *Wawancara*, tanggal 03 Mei 2018.

Taufiqurrahman, *Wawancara*, tanggal 18 Mei 2018.

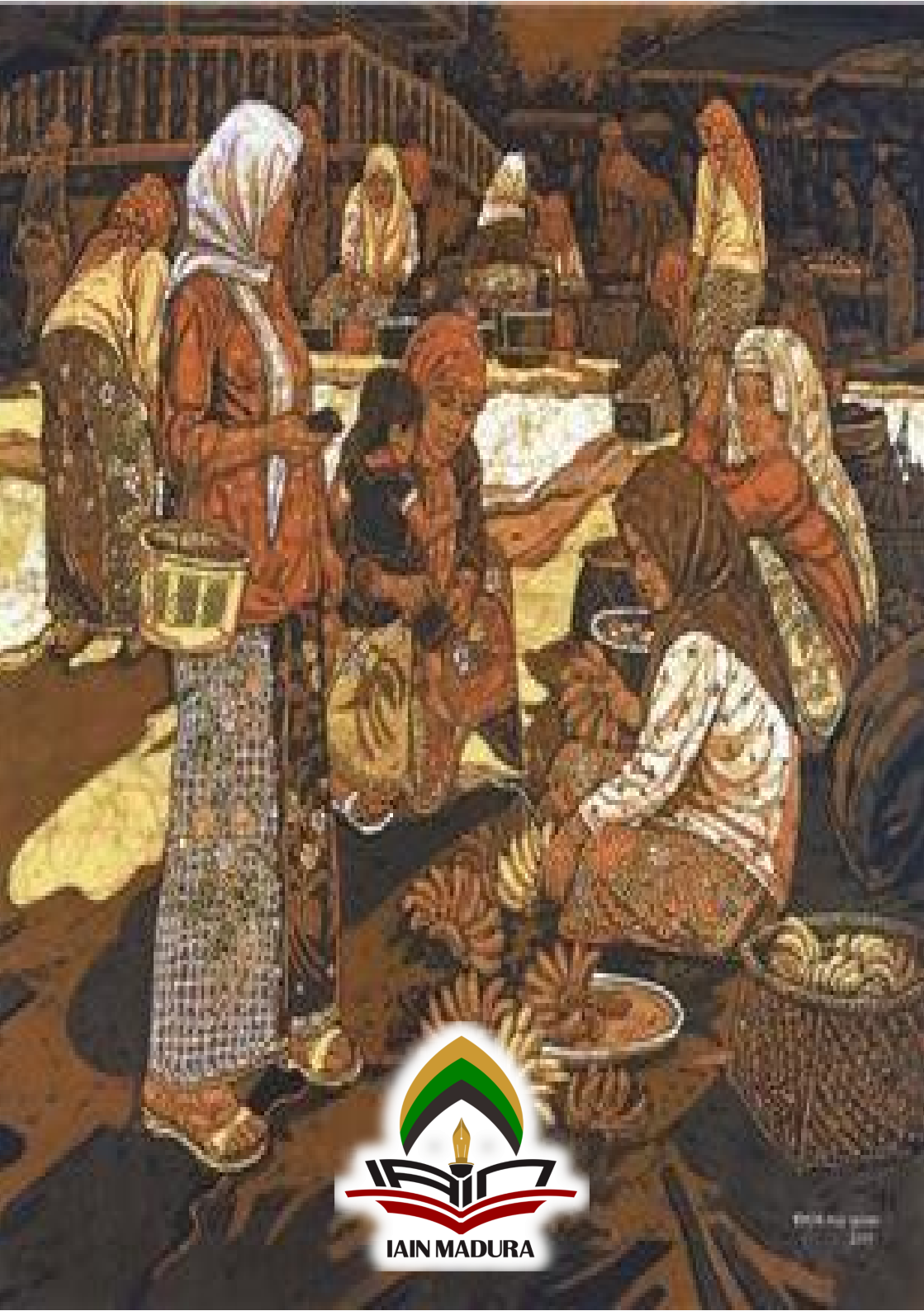
Zainur Rahman, *Wawancara*, tanggal 14 Mei 2018.

PROFIL PENULIS

Mohammad Subhan Zamzami dilahirkan di Pamekasan, 01 Juli 1985. Ia menempuh pendidikan formalnya di SDN Teja Timur III Pamekasan, SMP dan MAK Tahfidz Pondok Pesantren Al-Amien Prenduan Sumenep, S1 di Universitas Al-Azhar Kairo Mesir, S2 dan S3 di Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya dengan bidang keahlian hadis. Ia merupakan dosen hadis di Pascasarjana IAIN Madura. Selain mengajar, ia mengelola KARSA: Jurnal Sosial & Budaya Keislaman IAIN Madura, jurnal terakreditasi online nasional oleh Kemenristekdikti, dan terlibat dalam menerjemahkan dan mengedit Penerjemahan Al-Qur'an ke dalam Bahasa Madura di bawah Kementerian Agama RI. Karya tulisnya dimuat di koran dan jurnal ilmiah nasional. Ia bisa dihubungi melalui e-mail: mszamzami@iainmadura.ac.id


الإدارة العالية لجمعية
N U
نهوض العلماء
١٣٤٤
1926

IAIN MADURA


IAIN MADURA